

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET D'ÉTUDES RELIGIEUSES
Université de Sherbrooke

LA KÉNOSE DU DIEU TRINITÉ DANS LA THÉOLOGIE DE LA CROIX
DE JÜRGEN MOLTSMANN

par

Louise Dazé

Mémoire présenté à

Monsieur Marc Dumas

dans le cadre du cours

ERC 706

Mémoire

Maîtrise en études du religieux contemporain

Sherbrooke

JUIN 2012

© Louise Dazé 2012



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-91032-0

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-91032-0

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

Louise Dazé

« La kénose du Dieu Trinité dans la théologie de la Croix de Jürgen Moltmann »

RÉSUMÉ

Notre travail de recherche pose la question de la présence de Dieu au coeur de la souffrance humaine. Une réponse nous est donnée dans la théologie de la Croix de Jürgen Moltmann, théologie qui présente un Dieu qui s'abaisse, s'humilie et souffre ; un Dieu trinitaire qui, de toute éternité, par amour, se donne tout entier, porte en lui toute misère, toute souffrance, les faisant siennes jusqu'à subir volontairement l'abandon et la mort infâme sur la Croix et qui, au plus profond de la déréliction, fait surgir la vie nouvelle. C'est donc sous l'aspect de la kénose et celui de la souffrance créatrices que Dieu se révèle à nous et nous invite, à son exemple, à assumer notre propre souffrance, à nous rendre solidaires des plus malheureux, à lutter sans cesse contre le mal, la misère et l'injustice.

Mots-clés : Jürgen Moltmann. Théologie de la Croix. Kénose. Souffrance de Dieu.
Christologie. Trinité. Engagement chrétien.

Remerciements

Nous remercions chaleureusement le professeur Marc Dumas, directeur de notre mémoire, qui nous a incitée à nous inscrire à la maîtrise en études du religieux contemporain. Merci pour la confiance qu'il nous a témoignée, pour ses encouragements, pour sa patience attentive tout au long de la rédaction de ce mémoire, pour ses directives à la fois justes, éclairantes et respectueuses de notre cheminement. Merci pour l'intérêt qu'il porte au sujet que nous avons choisi, celui de la kénose, et pour l'effet stimulant que produit en nous la passion avec laquelle il poursuit inlassablement sa recherche personnelle et professionnelle du théologal dans la vie de tous les jours.

Merci aux professeurs Louis Vaillancourt et Patrick Snyder qui ont accepté d'évaluer notre travail. Merci de nous avoir enseigné une méthodologie de recherche qui s'est avérée pertinente et efficace. Merci pour leurs commentaires constructifs, leur confiance et leur encouragement. Merci au professeur Vaillancourt qui, tout au long de nos études, nous a nourrie de lectures toutes plus intéressantes les unes que les autres. C'est à l'occasion d'une de ces lectures qu'a surgi et s'est imposé notre sujet de mémoire.

Merci à tous nos professeurs qui nous ont prodigué leur savoir et partagé leur passion depuis le début du baccalauréat jusqu'à la fin de la maîtrise. Merci pour leur soutien indéfectible. Ils nous ont fait grandir dans la connaissance de Dieu et ont consolidé par leur enseignement et le témoignage de leur vie les assises de notre foi chrétienne. Un clin d'oeil particulier au professeur Jean-Marc Michaud pour ses cours d'exégèse et pour la sagesse de ses dires : nous avons rédigé ce mémoire étape par étape en nous souvenant que c'est en posant les éléments un à un que l'on finit par former un tout.

Merci à tous nos proches et amis, dont Monsieur l'abbé Gilles Noël, qui nous ont encouragée dans notre travail et qui ont partagé, au jour le jour, nos joies et nos soucis. Merci de leur soutien, de leur patience et de leur compréhension.

Enfin, nous rendons grâce à Dieu qui tout au long de notre vie nous a inspiré les bons choix à faire, dont la présence se fait sentir en nous de façon indéfectible et qui nous accompagne fidèlement dans cette expérience heureuse et toujours renouvelée de recherche de vérité dont la rédaction de ce mémoire marque une étape importante.

Louise Dazé

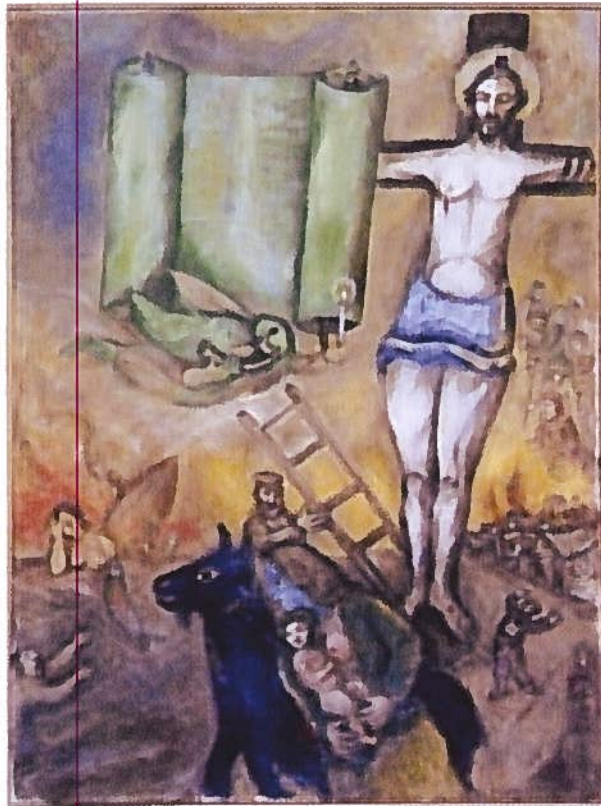
Table des matières

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE PREMIER - Les sources de la kénose chez Moltmann.....	7
1. Origine du mot « kénose » et compréhension de la kénose dans la Bible.....	9
1.1 Origine du mot « kénose ».....	9
1.2 Compréhension de la kénose dans la Bible.....	9
1.2.1 La kénose dans le Nouveau Testament.....	9
1.2.1.1 Interprétation de la kénose dans l'hymne de l' <i>Épître aux Philippiens</i>	9
1.2.1.2 La kénose selon <i>Marc</i> , 15, 34.....	11
1.2.1.3 Autres références dans les écrits du Nouveau Testament.....	14
1.2.2 Souffrance de Dieu dans la tradition prophétique.....	14
2. Compréhension de la kénose chez les Pères de l'Église.....	15
3. Compréhension de la kénose chez Luther et les théologiens de la Réforme.....	19
3.1 Luther et l'hymne de l' <i>Épître aux Philippiens</i>	19
3.2 Luther et la Croix.....	20
3.3 Les théologiens de la Réforme.....	21
4. Compréhension de la kénose chez les philosophes modernes allemands.....	22
4.1 Hegel.....	22
4.2 Schelling, Schleiermacher, Kierkegaard.....	23
5. Compréhension de la kénose chez les théologiens du XX ^e siècle.....	24
5.1 Karl Barth.....	24
5.2 Karl Rahner.....	25
5.3 Hans Urs von Balthasar.....	26
6. Autres sources de la kénose chez Moltmann.....	30
6.1 Compréhension de la kénose dans la tradition de l'Église orthodoxe.....	30
6.2 Contraction de Dieu dans la Kabbale.....	30
6.3 Compréhension de la kénose chez Paul Althaus, Dietrich Bonhoeffer, Albert Camus et Émile Brunner.....	31
7. Compréhension de la kénose chez Moltmann.....	33
7.1 La kénose de Dieu dans la Création et dans l'Alliance.....	34
7.2 La kénose de Dieu dans l'incarnation et la mort sur la croix.....	34
7.2 La kénose de la Trinité.....	36
CHAPITRE II - Sources biographiques de la théologie de la Croix chez Moltmann et Influences reçues.....	41
1. Les événements et les personnes qui ont influencé la pensée théologique de Moltmann.....	42
2. Autres influences.....	49
3. Appréciation d'autres théologiens.....	52

CHAPITRE III - Kénose et souffrance de Dieu dans la théologie de la Croix de Jürgen Moltmann.....	56
1. La théologie de la Croix.....	57
1.1 La Croix comme fondement de la christologie de Moltmann.....	57
1.2 Démarche de Moltmann.....	59
2. Le Jésus historique.....	61
2.1 Justification de Moltmann face au Jésus historique.....	61
2.2 Jésus et la Loi. Jésus est condamné comme blasphémateur.....	63
2.3 Jésus et le pouvoir romain. Jésus est condamné à mort comme séditieux.....	64
2.4 Jésus et Dieu. Jésus meurt abandonné de Dieu.....	65
2.5 L'herméneutique de Moltmann sur Mc 15, 34 vue par d'autres théologiens et exégètes.....	68
2.5.1 Appréciation de Lorraine Caza.....	68
2.5.2 Appréciation de Richard Bauckham.....	69
2.5.3 Appréciation de Paul Ricoeur.....	69
2.5.4 Appréciation de Hubert Goudineau.....	69
2.5.5 Appréciation de Jean-Louis Souletie.....	70
3. Kénose de Dieu et eschatologie.....	71
3.1 Rencontre de l'histoire et de l'eschatologie.....	71
3.2 La Résurrection du Crucifié.....	72
3.3 Le Crucifié et le Ressuscité : une même personne en Dieu.....	74
3.4 Résurrection du Crucifié. Croix du Ressuscité.....	74
3.5 La justice de Dieu comme vie nouvelle.....	77
3.6 Croix et eschatologie. Appréciation de la pensée de Moltmann par d'autres théologiens.....	79
3.6.1 Richard Bauckham.....	79
3.6.2 Hubert Goudineau.....	79
3.6.3 Jean-Louis Souletie.....	80
4. Kénose de Dieu et sotériologie.....	82
4.1 Le salut dans la théologie de la Croix.....	83
4.1.1 Le Dieu souffrant et le salut du monde.....	83
4.1.2 Le salut dans la contradiction.....	84
4.1.3 Le salut comme libération.....	84
4.1.4 Le Christ, médiateur de salut.....	86
4.2 Signification sotériologique des souffrances du Christ.....	87
4.2.1 Sens des souffrances, de la mort et de la résurrection du Christ..	87
4.2.2 Le pourquoi des souffrances du Christ.....	88
4.2.3 Dieu et le problème de la souffrance.....	90

4.3	Croix et sotériologie. Appréciation de la pensée de Moltmann par d'autres théologiens.....	90
4.3.1	Richard Bauckham.....	90
4.3.2	Hubert Goudineau.....	91
4.3.3	Jean-Louis Souletie.....	92
4.3.4	Jea Eun Oh.....	93
CHAPITRE IV - Kénose et Trinité.....		98
1.	Théisme, athéisme et théologie de la Croix.....	100
1.1	Théisme, théodicée et autorité de Dieu.....	100
1.2	Athéisme et souffrance.....	100
1.3	La théologie trinitaire de la Croix comme réponse au théisme et à l'athéisme.....	101
1.3.1	Kénose et souffrance intratrinitaire.....	101
1.3.2	L'abandon du Fils dans la Trinité.....	103
2.	Doctrine des deux natures et souffrance du Dieu trinitaire.....	103
2.1	Doctrine des deux natures et Église primitive.....	103
2.2	Doctrine des deux natures, scolastique, Luther et amour trinitaire.....	105
2.3	Karl Rahner et la mort du Christ vue comme mort du Père.....	107
3.	Théologie de la Croix et Trinité.....	108
3.1	<i>Périchorèse</i> , événement de la Croix et Trinité.....	108
3.2	Trinité immanente et Trinité économique.....	109
3.3	La Croix comme lieu de la doctrine trinitaire.....	110
3.4	Interprétation théologique de l'abandon sur la croix en terme de « livraison ».....	111
4.	Trinité, kénose et sotériologie.....	112
4.1	Le salut dans l'humanité de Dieu.....	112
4.2	L'histoire de l'être humain dans l'histoire du Dieu trinitaire.....	113
4.3	La Croix comme événement de l'amour du Dieu trinitaire.....	114
4.4	Le salut comme conséquence de l'abandon et de la livraison.....	115
5.	Trinité, kénose et eschatologie.....	117
6.	Appréciation de la notion de Trinité kénotique et souffrante chez Moltmann par d'autres théologiens.....	119
6.1	Richard Bauckham.....	119
6.1.1	<i>Périchorèse</i> et amour.....	119
6.1.2	Doctrine des deux natures et Trinité.....	120
6.2	Masao Abe.....	121
6.3	Paul Ricoeur.....	122
6.4	Hubert Goudineau.....	123

6.5	Jean-Louis Souletie.....	125
6.5.1	Théologie de la Croix et doctrine de la Trinité.....	125
6.5.2	Théisme, athéisme et théologie trinitaire de la Croix.....	125
6.5.3	Doctrine des deux natures et kénose trinitaire.....	126
6.5.4	Trinité immanente, Trinité économique et kénose.....	127
CHAPITRE V - La kénose de Dieu et la Croix, voies libératrices pour l'humanité.....		132
1.	La Croix comme fondement de l'identité chrétienne et de l'agir humain.....	133
1.1	Un constat dans l'Église chrétienne.....	133
1.2	La Croix et l'identité chrétienne.....	134
1.3	La Croix et la signification de la foi chrétienne.....	135
1.4	Le Dieu crucifié comme modèle d'engagement du chrétien.....	137
1.4.1	Engagement dans la libération par rapport à la Loi.....	137
1.4.2	Engagement dans la libération par rapport aux dieux de la société.....	137
1.4.3	Témoignage de liberté et communion avec le Christ abandonné.	138
1.5	Le Dieu crucifié comme modèle d'engagement dans l'Église.....	138
2.	Libération psychologique et politique.....	140
2.1	Le cercle infernal des règles psychologiques, sociales et politiques.....	140
2.2	Libération psychologique.....	141
2.2.1	Le Dieu crucifié, la théologie et la psychanalyse.....	141
2.2.2	Le Dieu crucifié comme libération du refoulement.....	142
2.2.3	Le Dieu crucifié et la libération du complexe d'Oedipe.....	143
2.2.4	Le Dieu crucifié et la libération de l'illusion.....	144
2.3	Le Dieu crucifié et la libération politique.....	147
2.3.1	Présence de Dieu et religions politiques de la société.....	147
2.3.2	Deux modèles ecclésiaux d'engagement politique.....	148
2.3.3	La théologie politique de la Croix.....	149
2.4	Le Dieu crucifié et la libération des cercles infernaux.....	150
3.	Appréciation du rapport Croix et praxis chez Moltmann par d'autres théologiens.....	152
CONCLUSION.....		157
BIBLIOGRAPHIE.....		165



Marc Chagall, *La Crucifixion en jaune*, 1942

Paris, Musée national d'Art moderne - Centre Georges Pompidou
(<http://collection.centrepompidou.fr>. 2 août 2012)

Tableau qui, au dire de Jürgen Moltmann, a longtemps accompagné son esprit
et qui symbolise pour lui les exposés contenus dans *Le Dieu crucifié* (Avant-propos, p.12).

Qui donc est Dieu pour nous aimer ainsi, fils de la terre ?
Qui donc est Dieu, si démunî, si grand, si vulnérable ?

Qui donc est Dieu pour se lier d'amour à part égale ?
Qui donc est Dieu, s'il faut pour le trouver un coeur de pauvre ?

Qui donc est Dieu, s'il vient à nos côtés prendre nos routes ?
Qui donc est Dieu qui vient sans perdre coeur à notre table ?

Qui donc est Dieu que nul ne peut aimer s'il n'aime l'homme ?
Qui donc est Dieu qu'on peut si fort blesser en blessant l'homme ?

Servel, (Chalet, p.613).

Tiré de *La liturgie des heures*, vol. 3, Paris, Cerf - Desclée -Desclée de Brouwer - Mame, 2002, p.875.

INTRODUCTION

À la une des journaux, aux nouvelles télévisées ou radiodiffusées, sur les ondes du WEB, nous apprenons tous les jours qu'un coin de la planète est à feu et à sang, que des injustices sont commises mêmes dans nos sociétés dites démocratiques entraînant de profondes souffrances pour ceux et celles qui en sont les victimes, que la violence sous toutes ses formes atteint impitoyablement des victimes innocentes sacrifiées à la soif de pouvoir personnel, politique ou économique des oppresseurs. Dans l'intimité de nos foyers et dans nos vies personnelles des crises surgissent affectant notre santé, notre moral ou notre équilibre mental et spirituel. Bref, malgré tout le bien-être et la liberté dont nous jouissons dans notre société nord-américaine, et que nous nous devons d'apprécier et de cultiver, il existe en nous et autour de nous de grandes souffrances devant lesquelles nous nous sentons souvent impuissants.

Plongés au coeur de la souffrance, que ce soit la nôtre ou celle des autres, nous souhaitons vivement, parfois désespérément, un soulagement à notre misère, et, voulant sortir de l'isolement dans lequel la souffrance nous plonge, nous cherchons autour de nous une marque de compréhension, de compassion ou de solidarité. Qui n'a pas connu ces moments cruciaux où le temps présent devient insupportable et où l'avenir apparaît sans espoir ! Si nous sommes croyants, nous élevons notre coeur et notre esprit vers Dieu pour lui demander assistance et nous libérer de notre mal. Mais à quel Dieu nous adressons-nous ? Et comment répond-il à nos prières ? L'image que nous nous faisons de lui et l'intelligence que nous avons de sa réalité jouent un rôle important dans notre descente aux enfers ou dans notre montée dans l'espérance. À quels signes pouvons-nous reconnaître la présence de Dieu dans nos vies ; dans quelle mesure pouvons-nous éradiquer de notre imaginaire le Dieu que nous nous sommes créé de toutes pièces pour répondre à nos besoins et que nous enfermons avec nous dans les limites de nos connaissances ; et quel enseignement pour notre situation pouvons-nous tirer de ce que Dieu nous révèle de lui dans la prière, dans les écrits testamentaires, dans la tradition de l'Église, dans les événements et dans les personnes qui traversent notre vie ? Enfin, après Auschwitz, symbole des grandes souffrances qui ont marqué chacun des

siècles de notre histoire, comment pouvons-nous encore croire en un Dieu aimant ; comment celui-ci peut-il être encore crédible ? Et pour nous, chrétiens, qui donc est le Dieu de Jésus-Christ et comment parler de ce Dieu aux gens qui souffrent ?

Notre problématique est donc de tenter de découvrir quel est le vrai visage du Dieu des chrétiens, comment ce Dieu peut témoigner de son amour au coeur même de la misère humaine et devenir un espoir et une consolation dans la souffrance.

Ce sont ces questionnements qui nous ont menée tout au long de notre existence, consciemment ou inconsciemment, à nous immerger dans la lecture de la Bible, dans les écrits des grands théologiens et à nous inscrire à des cours de théologie. Au coeur de notre parcours théologique, nous avons eu le privilège de rencontrer, à travers leurs écrits, un mystique théologien, Maurice Zundel, et un théologien luthérien allemand, Jürgen Moltmann, dont la pensée nous a profondément marquée. Maurice Zundel, qui voit dans l'épisode du lavement des pieds (*Jn* 13, 1-20) l'abaissement de Dieu et qui parle de la pauvreté de Dieu comme d'une conséquence de l'amour trinitaire, nous a touchée et sa pensée a longtemps habité notre esprit comme choix possible d'un sujet de mémoire. Nous aurions pu choisir aussi François Varillon, François Varone ou Hans Urs von Balthasar qui ont traité le même sujet. Mais notre choix s'est finalement porté sur Jürgen Moltmann à cause du passage d'un texte soumis à notre attention à l'intérieur d'un cours de théologie sur la Création où l'abaissement et l'amour de Dieu étaient décrits de façon saisissante ; à cause de la profondeur étonnante des intuitions théologiques de Moltmann que nous a révélées la lecture de *Le Dieu crucifié*, notamment en ce qui concerne le mystère d'amour du Dieu Trinitaire dévoilé dans la kénose et la souffrance sur la croix ; à cause, aussi, de la pertinence des écrits du théologien devant la question du mal et de la souffrance dans notre monde ; à cause, enfin, de la force et de la rigueur de l'argumentation de Moltmann et de la clarté de son langage dans l'élaboration de sa théologie de la Croix. À travers les écrits de Moltmann, nous avons redécouvert les aspects fondamentaux de notre foi chrétienne et nous avons trouvé des réponses à nos questions concernant le rapport entre Dieu et la souffrance humaine.

Un autre point justifie notre choix : derrière les écrits de Moltmann, nous percevons clairement un homme qui se donne avec passion dans la recherche de la vérité. Une passion qui conduit le théologien à défendre avec fougue des perceptions de la réalité divine pour le moins audacieuses ;

ce que certains lui reprocheront mais non sans reconnaître la part importante de vérité dans son approche du mystère de Dieu. Selon certains critiques, le théologien travaille de façon imprudente. Nous ne pouvons nier, cependant, qu'il travaille avec honnêteté, humilité et ouverture d'esprit. Toute critique à son égard, qu'elle soit positive ou négative, nous aidera à demeurer objective dans l'interprétation que nous ferons de ses écrits tout en profitant de la richesse des enseignements qu'ils contiennent. Suite à cela, il nous apparaît clairement que toute la vérité ne peut-être contenue dans la tête d'un seul théologien et qu'il est permis à un même théologien de nuancer, approfondir ou rectifier sa pensée tout au long de sa vie. Cette pensée présente l'avantage, chez Moltmann, de prendre racine dans la souffrance humaine qu'il a lui-même côtoyée et continue de côtoyer ainsi que dans la vie concrète du croyant d'aujourd'hui avec ses espoirs et ses interrogations. Force est de constater que les intuitions de Moltmann et sa créativité ont agi et continuent d'agir comme un ferment dans l'évolution de la pensée théologique contemporaine.

Au niveau du thème, nous avons choisi d'orienter notre recherche vers la kénose de la Croix, d'abord, parce que cet événement, selon Moltmann, exprime en plénitude l'humilité et la souffrance du Dieu trinitaire ainsi que la profondeur de son amour incommensurable pour l'être humain ; aussi, parce que nous anticipons que le visage de Dieu aimant et souffrant devrait être davantage conciliable avec la souffrance humaine que le dieu de la métaphysique grecque tout-puissant, impassible et immuable. La kénose du Dieu crucifié l'engage, dans son aspect trinitaire, à porter en lui la souffrance humaine et à lui donner sens, comme elle engage l'être humain à assumer sa souffrance en communion avec le Dieu crucifié et à lutter contre elle de toutes ses forces.

Notre choix de la kénose de Dieu a été conforté, de plus, par l'intérêt que manifestent de nombreux chercheurs contemporains envers cette problématique. Ainsi, en mai 2011, la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval organisait un colloque auquel nous avons eu le privilège d'assister et qui portait sur *La kénose. Héritage et nouveaux enjeux*. Ce colloque regroupait des penseurs du Québec, de la France et de la Suisse. L'année précédente, un colloque ayant pour titre *Du don à l'abandon : penser la kénose aujourd'hui* avait été organisé par la même Université. En 2002 a eu lieu au Calvin College (Michigan, É.U.) une rencontre de théologiens, d'exégètes et de philosophes chrétiens de tradition baptiste, presbytérienne et catholique, qui avait pour but d'approfondir le thème suivant : *Exploring Kenotic Christology : The Self-Emptying of*

God. En 1998, le Queen's College of Cambridge (Royaume-Uni) a organisé, sous les auspices de la Fondation John Templeton, un symposium dont le thème *The Work of Love. Creation and Kenosis* s'inspirait des écrits de deux théologiens, Jürgen Moltmann et W. H. Vanstone eux-mêmes présents à la rencontre. Le symposium regroupait des chercheurs de différentes disciplines allant de la théologie à la neuropsychologie, en passant par l'exégèse.

Le titre de notre mémoire « La kénose du Dieu Trinité dans la théologie de la Croix de Jürgen Moltmann » rend compte de l'ensemble des découvertes que nous avons faites au cours de notre recherche. Notre travail comporte cinq chapitres.

Dans un premier temps, notre intérêt se porte sur l'origine du mot « kénose » dans le christianisme, puis à l'évolution des différentes interprétations données à ce concept à travers l'histoire, dans les textes de la Bible et les écrits des théologiens et philosophes qui ont influencé la pensée de Moltmann et dont il est fait mention principalement dans *Le Dieu crucifié*. Enfin, nous touchons à la compréhension que Moltmann a, lui-même, de la kénose. Ceci constitue notre premier chapitre.

Le deuxième chapitre rappelle les événements qui ont marqué le parcours de vie de Moltmann et mentionne les influences qu'il a reçues au niveau de l'élaboration de sa théologie kénotique de la Croix. Nous terminons ce chapitre par l'appréciation que portent sur Moltmann deux théologiens qui ont suivi de près l'élaboration de son oeuvre.

Le troisième chapitre porte sur la kénose de la Croix telle qu'explicitée dans la christologie de Moltmann selon trois points de vue intrinsèquement liés : celui de l'histoire, de la sotériologie et de l'eschatologie. Ici nous avons intégré, dans le développement des sous-chapitres, certains commentaires soutenant ou explicitant la pensée de Moltmann. Cependant nous avons cru bon placer à la fin de chacun des sous-chapitres un compte rendu plus complet de la pensée des commentateurs de l'oeuvre de Moltmann par peur que leur intrusion hâtive ne nuise au développement de la pensée du théologien qui constitue le corps de notre recherche, et risque de nous faire perdre le fil conducteur de son argumentation ; pour mieux saisir les échos suscités par la pensée de Moltmann. Nous appliquons cette procédure également aux chapitres suivants.

Moltmann a fait de la Croix le coeur de sa théologie et le fondement de la foi chrétienne. C'est sur la Croix, comme nous l'avons déjà dit, que la kénose, pour lui, réalise pleinement l'amour de

Dieu. Mais celle-ci ne concerne pas uniquement le Christ mais chacune des trois personnes de la Trinité. Ces trois personnes, Moltmann les voit présentes à la Croix manifestant chacune à sa manière la souffrance du Dieu unique. Le quatrième chapitre est consacré à la kénose de la Trinité que nous mettons en rapport avec les questions de la théodicée, du théisme et de l'athéisme, ainsi qu'avec la doctrine des deux natures pour finalement la situer dans la théologie de la Croix. Nous touchons également les implications sotériologiques et eschatologiques de cette kénose.

Nous abordons, dans le cinquième chapitre, les conséquences pratiques pressenties par Moltmann dans la théologie de la Croix et la kénose de Dieu, pour le chrétien et pour tout être humain, ainsi que pour l'Église, aujourd'hui. Moltmann présente la Croix comme le fondement de l'identité chrétienne ; avec lui, nous tentons de discerner en quoi la Croix qui comprend la souffrance et l'abandon du Christ sert de matrice à l'identité chrétienne, en quoi elle la caractérise et à quelles responsabilités elle engage le chrétien. Il est question également de libération par rapport à la Loi, aux dieux de la société, aux aliénations tant psychologiques que politiques ainsi qu'à tout autre cercle infernal.

Il faut noter qu'outre la passion, la mort et la résurrection du Fils de Dieu, la kénose couvre plusieurs aspects de la vie trinitaire : la Création du monde ; l'Incarnation du Verbe ; la vie terrestre du Fils ; la vie en Église sous le souffle de l'Esprit. Ces thèmes sont abordés, au passage, tout au long de notre mémoire comme compléments à la compréhension de la souffrance et de la mort du Crucifié mais ils ne sont pas approfondis, notre champ d'investigation étant prioritairement la relation de Dieu avec l'être humain à travers l'abaissement et la souffrance du Christ.

Le thème de la *kénose* de la Croix offre l'opportunité de rejoindre de façon pertinente bon nombre de questionnements actuels sur le sens de la souffrance et sur la présence de Dieu dans le monde. De plus, les réponses apportées par Moltmann à travers sa théologie de la Croix contiennent des éléments susceptibles d'épancher la soif de spiritualité et de vérité qui fait irruption actuellement dans notre société. Ces réponses, en effet, sont en mesure de rectifier bien des incompréhensions et bien des révoltes contre Dieu. Elles ouvrent sur des valeurs qui mettent obligatoirement en veilleuse la tendance actuelle au bien-être et au confort ; elles soulignent haut et fort la souffrance inhérente à tout amour véritable. Nous prévoyons, en conclusion, vérifier ces hypothèses.

Notre démarche se veut théologique. Nous avons écarté l'idée d'une étude complémentaire

avec le recours à d'autres disciplines, même si le sujet pourrait s'y prêter, parce que la matière étudiée nous est apparue suffisamment dense pour une première expérience en maîtrise de recherche. Une fois le terrain de la théologie exploré, nous pourrions, s'il y a lieu, ouvrir la porte à une autre approche de la théologie de la Croix de Moltmann et du mystère de la kénose.

Au niveau de la méthode, nous avons choisi une analyse qualitative parce que notre recherche s'attache à la pensée d'un auteur en particulier, sur un point précis de sa théologie ; parce que cette méthode nous permet d'approfondir les données des textes étudiés et de dégager le cadre théorique de cet auteur. Nous avons donc procédé par analyse, induction et interprétation d'un discours, celui de Moltmann en parcourant ses écrits, ceux de ses commentateurs et ceux de penseurs qui traitent des mêmes thèmes que lui.

Comme document de base, notre choix s'est arrêté sur *Le Dieu crucifié* de Moltmann. Se sont ajoutés à ce livre d'autres écrits (monographies et articles) de Moltmann, des analyses et écrits rédigés par ses commentateurs, des articles, des essais, des rubriques de dictionnaires, une thèse et d'autres écrits concernant la kénose, afin de bien comprendre et circonscrire le sujet que nous voulons développer. La liste de ces documents est donnée dans la bibliographie, à la fin de ce mémoire.

Notre lecture des oeuvres de Moltmann se limite à la traduction française de la collection *Cogitatio fidei*, aux éditions du Cerf, notre non-connaissance de la langue allemande nous y obligeant. D'autre part, nous citons en anglais les extraits de textes écrits en langue anglaise, par Moltmann ou par tout autre penseur.

L'interprétation des textes étudiés demeure naturellement teintée de la foi chrétienne qui est la nôtre.

CHAPITRE PREMIER

LES SOURCES DE LA KÉNOSE CHEZ MOLTSMANN

Les réflexions de Moltmann sur la souffrance humaine l'ont conduit à se tourner vers un Dieu qui, par amour et par libre choix, s'est abaissé jusqu'à rejoindre l'être humain sur son propre terrain, dans les situations les plus désespérées, et qui, depuis toujours, ne peut faire autrement que de souffrir avec lui, à cause de lui et pour lui ; un Dieu qui s'identifie au Yahvé de la Bible et au Dieu de Jésus-Christ plutôt qu'au Dieu immuable, immobile, impassible des philosophes grecs ; un Dieu qui révèle la profondeur de son amour à travers une incarnation qui l'a conduit à la mort sur la croix. Cet abaissement se traduit par un mot grec : *kenosis*.

Notre premier chapitre porte sur les sources qui ont influencé la pensée de Moltmann dans sa conception de la kénose et sur sa propre interprétation de ce qu'est la kénose de Dieu.

Notre recherche couvre deux aspects de la kénose : l'abaissement et la souffrance de Dieu. Elle évite la dispersion d'une étude historique exhaustive de la kénose pour se concentrer, sauf pour de rares exceptions choisies en vertu de la pertinence de leurs propos, sur les sources tant bibliques, philosophiques que théologiques qui ont influencé la pensée de Moltmann. Notre documentation couvre tant les Dictionnaires bibliques et théologiques que les écrits de théologiens, d'exégètes, d'historiens et de philosophes. Parmi toutes les oeuvres produites par Moltmann, *Le Dieu crucifié* nous sert de balise dans le choix des influences à retenir et fonde notre étude de la kénose dans la pensée de Moltmann.

Dans un premier temps, notre recherche porte sur le sens du mot grec « *kenosis* » et établit son origine pour le peuple chrétien. Nous ouvrons ensuite la Bible pour y puiser deux textes du Nouveau Testament relatifs à la kénose qui ont fortement influencé la pensée de Moltmann : l'hymne de l'épître de Paul aux Philippiens (*Ph* 2, 6-11) et le cri de Jésus sur la croix, rapporté par l'évangéliste

Marc (Mc 15, 34). Nous tentons de dégager leur contenu à l'aide d'auteurs qui, sans avoir influencé directement Moltmann, nous préparent à la compréhension de sa pensée. Nous soulignons ensuite quelques passages néotestamentaires qui soutiennent l'idée de la kénose exprimée dans ces deux écrits. Puis nous jetons un coup d'oeil du côté de l'Ancien Testament pour trouver des analogies à la kénose notamment dans cette réalité de la Shekinah, qui est présence fidèle de Dieu au milieu de son peuple, telle que décrite dans la tradition prophétique ; présence qui sera pour Dieu source de joies mais aussi de grandes souffrances.

Dans un second temps, nous nous interrogeons avec les Pères de l'Église sur le « comment » de l'Incarnation du Verbe et sur la mort infâme du Christ en croix.

Suivent, dans un troisième temps, les enseignements de Luther qui nous ouvrent à une théologie de la croix révélatrice de l'humilité de Dieu. Puis nous présentons très brièvement les écoles de pensées qui ont alimenté la Réforme avant de scruter, dans un quatrième temps, la pensée du philosophe allemand Hegel et de quelques-uns de ses contemporains sur la question de la kénose. Cette recherche, dans un cinquième temps, nous conduit au XX^e siècle où nous rencontrons quelques éminents théologiens qui ont marqué la théologie kénotique : Karl Barth, Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar. Ce dernier vient confirmer les intuitions de Moltmann dans sa conception trinitaire de la kénose. Dans un sixième temps, nous soulignons d'autres sources d'influences toujours en lien avec la kénose et reçues par Moltmann : a) la tradition de l'Église orthodoxe ; b) la Kabbale juive avec son idée du *tsimtsum* ou « contraction » effectuée par Dieu, en lui-même, au moment de la Création ; c) la pensée des théologiens Paul Althaus, Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann et Émile Brunner, et de l'écrivain français Albert Camus.

Enfin, nous terminons ce chapitre en exposant la pensée de Jürgen Moltmann sur la kénose de Dieu dans la Création, l'Incarnation et la Croix, et sur la kénose de la Trinité. Au passage, nous indiquons comment la pensée de Moltmann se situe par rapport aux influences reçues.

1. Origine du mot « kénose » et compréhension de la kénose dans la Bible

1.1 Origine du mot « kénose »

Selon le *Dictionnaire critique de théologie*, le mot « kénose » vient d'un verbe grec ancien, *kénoô*, qui, accompagné d'un pronom réfléchi, signifie : se vider soi-même, s'anéantir soi-même. Pour les chrétiens, le mot origine de l'hymne de la lettre de Paul aux Philippiens, chapitre 2, versets 6 à 8 où il est dit que :

« Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un Dieu mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort à la mort sur une croix¹ »,

une mort qui ouvre sur l'élévation du Christ dans la gloire de Dieu.

Le mot « kénose » ne se retrouve pas dans les écrits de l'Ancien Testament. Sa signification a connu un développement dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, puis le mot est entré dans une période de silence, pour connaître de nouveaux développements à la Renaissance et rebondir enfin aux époques modernes et post-modernes à travers la pensée de nombreux théologiens et philosophes. Une quête profonde de sens et de spiritualité ont toujours présidé au regain d'intérêt pour la kénose comme opportunité incontournable d'un retour aux sources et comme révélation d'un contenu d'une richesse inestimable.

1.2 Compréhension de la kénose dans la Bible

1.2.1 La kénose dans le Nouveau Testament

La pensée de Moltmann sur la kénose prend appui, principalement, sur deux textes du Nouveau Testament : l'hymne de l'épître aux Philippiens, Ph 2, 6-11, et un passage de l'Évangile de Marc, Mc 15,34. À l'aide de spécialistes des Écritures, nous allons tenter de dégager le sens de la kénose dans ces deux textes.

1.2.1.1 Interprétation de la kénose dans l'hymne de l'épître aux Philippiens

Selon Emilio Brito (*Dictionnaire critique de théologie*²), certains exégètes interprètent le mystère de l'Incarnation contenu dans l'hymne de l'*Épître aux Philippiens*, comme un abaissement de Dieu dans la condition d'homme et d'esclave alors que d'autres relient l'abaissement de Dieu à

¹ *Bible de Jérusalem*, Paris/Montréal, Cerf/Mediaspaul, 1998, p.2018-2019.

² *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves Lacoste, dir., Paris, PUF, 1998, p.630.

la mort du Christ en croix, se rapprochant par là de la description du Serviteur souffrant en Isaïe, chapitre 53. Dans les deux cas, Jésus est le Seigneur qui, de condition divine, s'est abaissé, s'est anéanti (*heauton ekenosen*), jusqu'à l'obéissance de la mort en croix, puis, est ressuscité.

Selon la tradition ancienne, le terme suppose la préexistence du Fils, avant son incarnation, dans une condition égale au Père ; pour les exégètes modernes, il décrit principalement l'incarnation de Jésus dans sa vie terrestre ; pour chacune des interprétations, le terme « kénose » présume de la préexistence du Verbe et se définit comme un dépouillement de Dieu dans une condition d'homme et d'esclave.

La kénose englobe non seulement l'incarnation du Verbe, vue comme le passage de la condition divine à la condition humaine, et la mort du Christ en croix, mais elle s'applique aussi à tout ce que celui-ci a été et à tout ce qu'il a fait sur terre, c'est-à-dire à son incarnation dans une histoire humaine. Le jésuite Paul Lamarche écrit :

En relation avec tout le contexte établi, en parallèle avec la mort de la croix, faisant allusion à Is 53, 12, le verbe ἐκένωσεν désigne donc le total dépouillement du Christ mourant. Cependant il ne faudrait pas réduire à ce seul instant la kénose du Christ. Celle-ci, en effet, loin d'être une simple attitude psychologique, un sentiment d'humilité et d'obéissance, est constituée par la condition d'homme assumée par le Verbe ; elle est le mode d'existence limité qui caractérise la vie du Christ terrestre et qui culmine dans la mort de la croix. En ce sens la kénose englobe donc l'incarnation³.

L'hymne prend place au chapitre 2 de l'*Épître aux Philippiens*, juste après une exhortation à l'humilité adressée à la communauté macédonienne de Philippi et se termine avec l'élévation de Jésus dans la gloire du Père. Dans cette hymne, le Christ Jésus est présenté comme un modèle, lui qui de condition divine a consenti volontairement à s'abaisser, à se dépouiller de sa gloire pour prendre la condition humaine ; à devenir obéissant dans une mission qui le conduira à la mort sur la croix. Puis, ayant réalisé celle-ci, selon le *Dictionnaire biblique*, « [...] il reçoit du Père, dans toute sa personne - humanité comprise - la gloire qui est sienne, qui s'exprime par le nom divin de "Seigneur", et qui lui vaut la soumission de tout l'univers créé⁴ ». La kénose décrit ainsi l'humble condition humaine et l'obéissance librement consenties par le Christ, entre sa préexistence dans la forme divine et sa résurrection. Emilio Brito, écrit : « La nomination de Jésus comme Seigneur (2,9)

³ P. LAMARCHE. « L'hymne de l'épître aux Philippiens et la kénose du Christ » in *Homme devant Dieu : mélanges offerts à Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1964, p.156.

⁴ *Dictionnaire biblique*, Paris, Desclée, 1964, p.934.

y est précédée d'une séquence qui décrit l'abaissement de celui qui était de "condition divine". Son élévation vient au terme d'une descente et d'un anéantissement (*heauton ekenôsen*) jusqu'à l'obéissance de la mort en croix⁵ ». La croix est le lieu où se fait un renversement de situation : d'un abaissement suprême surgit le début d'une élévation. Cette pensée fait écho à celle de l'apôtre Jean pour qui la gloire du Christ est déjà présente à la croix.

Selon Paul Lamarche, en choisissant d'inclure l'hymne dans son épître aux Philippiens, l'apôtre Paul, pour qui toute la vie terrestre de Jésus est porteuse de sens, s'intéresse non pas au fait que le Verbe soit devenu homme (incarnation) mais aux conditions de son incarnation : l'humilité et l'absence de gloire. Cependant, selon Lamarche, le Christ attendu par les hommes comme un Messie tout-puissant se dépouille non pas de sa nature divine, mais de sa majesté et de sa gloire. L'auteur écrit :

Préférant la pauvreté d'une condition humaine toute semblable à la nôtre (hormis le péché), acceptant de se soumettre à la Loi, de souffrir et de mourir, il a fait sien le sort de tous les enfants des hommes ; bien plus, il a poussé l'obéissance à son Père jusqu'à l'humiliation d'une mort en croix. Voilà le scandale offert par le Messie, que tous attendaient puissant et glorieux !⁶

La gloire lui sera donnée par surcroît comme un cadeau de Dieu et non à cause de sa vie méritoire. Toujours selon l'auteur, le Christ se rapproche davantage du Serviteur souffrant que du nouvel Adam dont il serait venu corriger, par l'exemple d'une vie irréprochable, le mauvais choix fait au jardin d'Eden.

1.2.1.2 La kénose selon *Marc*, 15, 34

Le cri : « *Élôï, Élôï, lama sabachtani ?* », « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », a été placé dans la bouche de Jésus mourant, par l'évangéliste Marc (*Mc* 15, 34). Nous le retrouvons aussi dans l'évangile de Matthieu (*Mt* 27, 46). Ce cri de déréliction, emprunté au *Psaume* 22, verset 2, est, selon Gerald Bostock, « [...] interpreted by Origene as the most profound expression of Christ's Kenosis and solidarity with mankind⁷ ». Il traduit la souffrance ultime du Fils qui va mourir. Moltmann y réfère avec une intensité particulière dans l'élaboration de sa théologie

⁵ *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998, p.630.

⁶ P. LAMARCHE. « L'hymne de l'épître aux Philippiens et la kénose du Christ » in *Homme devant Dieu : mélanges offerts à Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1964, p.149.

⁷ G. BOSTOK. « Origen's exegesis of the Kenosis hymn (Philippians 2 : 5-11), in *Origeniana sexta*, Louvain, Leuven Univ. Pr., Peeters, 1995, p.546.

de la croix.

Selon la minutieuse étude exégétique de Marc 15, 34, menée par Lorraine Caza, Jésus aurait poussé ce cri à la neuvième heure, c'est-à-dire à l'heure qui correspond à « [...] l'offrande du soir au temple de Jérusalem, [...] et aussi (à) l'heure du sacrifice d'Élie au Carmel face aux prêtres de Baal [...] »⁸. Dans ce cri, Jésus réfère explicitement à Dieu. Il est, au dire de Mme Caza : « Parole sur Dieu revêtant la forme d'une parole à Dieu [...] »⁹. Il traduit ce que l'évangile a d'essentiel à dire sur la mort de Jésus, c'est-à-dire l'abandon du Fils par son Père. Il remet fondamentalement en question l'image que Grecs et Juifs de l'époque avaient de Dieu. Mme Caza écrit :

Parole sur Dieu revêtant la forme d'une parole à Dieu, avons-nous dit. En sa mort, en effet, Jésus, selon Marc, adresse une prière à son Dieu, prière qui est une question sur le sens de l'épreuve expérimentée, épreuve qui n'est pas décrite comme supplices physiques ou comme douleurs morales liées au mépris, à la haine, à l'incompréhension que les humains manifestent à Jésus en cette passion, mais bien comme expérience d'abandon par Dieu. La parole de Jésus mourant le révèle donc comme un être dont tout le souci est la relation à Dieu. Mais cette prière n'est pas créée par celui qui la prononce, elle est une reprise à son propre compte par Jésus du début d'un psaume de lamentation ou de supplication collective, qui devait être familier à Jésus, de par son appartenance au peuple d'Israël, et qui a pu être, pendant des siècles, l'expression des membres souffrants du peuple d'Israël¹⁰.

Que cette parole ait vraiment été ou non prononcée par Jésus sur la croix n'a guère d'importance, selon Mme Caza. Si l'évangéliste a jugé bon de la mettre dans la bouche du Crucifié, c'est qu'elle correspond, d'après les témoignages reçus, à ce qui a été vécu à la croix, soient « [...] les angoisses, la désespérance, le sentiment de silence, de l'abandon par Dieu que les humains expérimentent¹¹ ».

Mme Caza poursuit ainsi son interprétation de Mc 15,34 :

Jésus apparaît en cette parole comme être abandonné par Dieu et ne comprenant pas le sens de cet abandon. La réaction à cette parole évoquée au v. 35 le situe comme être en état d'extrême détresse qui aurait besoin qu'Élie intervienne en sa faveur. Dieu, lui, apparaît en cette parole, comme quelqu'un qui aurait abandonné Jésus, sans manifester

⁸ L. CAZA. *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?*, Recherches, Nouvelle série 24, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1989, p.327.

⁹ *Ibid.*, p.328.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p.34.

la raison de cet abandon¹².

Mme Caza nous rappelle que Marc introduit son évangile en parlant de Jésus comme Christ et fils de Dieu ; ce qui signifie que pour lui, la relation de Jésus à son Père est d'une extrême importance. Le cri de Jésus mourant parle, selon Mme Caza « [...] de solidarité extrêmement intime de Dieu avec l'être "abandonné de Dieu" et criant vers lui en cette situation. Il parle aussi d'un refus d'identifier la présence, la proximité, le souci de Dieu pour quelqu'un avec une intervention thaumaturgique d'un ami de Dieu (15,36b)¹³ ». Le cri de Jésus sur la croix met donc en relief le paradoxe entre la proximité de Dieu dans la vie de Jésus et son absence, son éloignement par rapport à lui, au moment de la mort. Par contre, le fait que Jésus s'adresse à Dieu, montre la confiance qu'il continue de lui vouer malgré le destin tragique qui l'accable. Jésus « [...] confesse Dieu comme "son Dieu" et s'identifie nettement comme fils qui demeure tel, quel que soit le dessein de son père, ce dessein dût-il même faire place à un abandon¹⁴ ». De fait, un signe de la présence de Dieu à la croix et de la révélation qu'il fait de lui-même à travers Jésus nous est donné dans la parole du centurion en Mc 15, 39 : « Celui-ci était vraiment le Fils de Dieu¹⁵ ».

À travers son cri, Jésus entre au plus profond des ténèbres où le conduisent son incarnation et la volonté de Dieu. Par ce cri, Jésus témoigne de la présence de Dieu au sein même de l'abandon par son Père, au plus profond de la déréliction. La mort de Jésus est le lieu même de l'abandon par Dieu, le lieu où Dieu vient rejoindre l'être humain abandonné par Dieu.

Selon la philosophe Natalie Depraz :

[Le mot] *Kénôse* est littéralement le terme usité pour décrire l'épreuve radicale que vit le Christ lorsqu'il renonce absolument à tout c'est-à-dire en première et en dernière instance à lui-même sur la Croix. Cette vulnérabilité abyssale de celui qui n'a plus rien à quoi se raccrocher s'exprime par cette angoisse suprême que l'on lit dans l'interrogation bien connue : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné (*Eli, Eli, lama sabachthani*) ?" (Mt, 27, 46 ; Mc, 15, 34). Ce sentiment d'être entièrement seul et nu face à ce qui arrive, c'est-à-dire de n'être plus soutenu par rien ni personne, c'est précisément ce que l'on nomme la Passion du Christ¹⁶.

¹² *Ibid.*, p.328.

¹³ *Ibid.*, p.329.

¹⁴ *Ibid.*, p.330.

¹⁵ *Bible de Jérusalem*, Paris/Montréal, Cerf/Mediaspaul, 1998, p.1756.

¹⁶ N. DEPRAZ. « Phénomène de la kénôse : l'expérience de l'affaissement de soi » in *Théologie négative*, Milan, M. M. Olivetti éd., CEDAM, 2002, p. 244.

Abandon du Fils par le Père, vulnérabilité, déréliction, voici des termes qui sont chers à Moltmann et que nous retrouvons à travers les pages du *Dieu crucifié*.

1.2.1.3 Autres références dans les écrits du Nouveau Testament

Outre l'hymne aux Philippiens et la péricope de *Mc* 15, 34 ou *Mt* 27, 46, Moltmann trouve appui sur des passages des épîtres de Paul ou des évangiles tels que : 2 *Co* 5, 19.21; 8, 9; *Ga* 2, 20; 3, 13; 4, 4-5; *Rm* 1, 3; 4, 25; 8, 32; *Col* 1, 15; *He* 5, 7; *Jn* 3, 16. Une péricope lui est particulièrement chère, celle de 2 *Co* 5, 19 où il est dit : « Car c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde¹⁷ ». Ainsi donc, dans le Christ, Dieu s'abaisse à la rencontre de la mort et du péché.

Enfin, selon W. Popkes cité par Moltmann dans le *Dieu crucifié*, Dieu livre son Fils et par là va au bout du don de lui-même ; il fait ce qu'Abraham n'a pas fait : immoler son Fils :

Que Dieu livre son Fils appartient aux affirmations les plus inouïes du Nouveau Testament ; nous devons comprendre l'expression "livrer" au sens plein et ne pas l'affaiblir en "envoi" ou en "don". Ici a eu lieu ce qu'Abraham n'a pas dû faire à Isaac : le Christ fut livré à dessein par le Père au destin de la mort ; Dieu l'a jeté au milieu des puissances de corruption, qu'elles s'appellent l'homme ou la mort... Dieu a fait devenir le Christ péché (2 *Cor* 5,21), le Christ est le maudit de Dieu... Ici la théologie de la croix en vient à parler un langage qui ne peut pas être plus radical¹⁸.

1.2.2 Souffrance de Dieu dans la tradition prophétique

La kénose, nous l'avons vu, inclut la notion de souffrance. La tradition prophétique du Premier Testament véhicule l'image d'un Dieu en intime relation avec son peuple, réagissant à ce qu'il vit, souffrant avec lui ou à cause de lui. Ce Dieu présente des analogies avec la notion de *kénose* comprise comme théologie de la croix. Neil Gillman retient de Heschel, rabbin, théologien et éminent penseur juif du XX^e siècle, cette citation :

To the prophet..., god does not reveal Himself in an abstract absoluteness, but in a personal and intimate relation to the world. He does not simply command and expect obedience; He is also moved and affected by what happens in the world, and reacts accordingly. Events and human actions arouse in him joy or sorrow, pleasure or wrath. He is not conceived as judging the world in detachment. He reacts in an intimate and subjective manner, and thus determines the value of events...[M]an's deeds may move Him, affect Him, grieve Him..., gladden and please Him. This notion that God can be intimately affected, that He possesses not merely intelligence and will, but also pathos,

¹⁷ *Bible de Jérusalem*, Paris/Montréal, Cerf/Mediaspaul, 1998, p.1992.

¹⁸ W. POPKES. *Christus traditus, Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, 1967, 286 s, cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.219.

... defines the prophetic consciousness of God¹⁹.

Le Dieu des prophètes s'engage personnellement dans l'histoire humaine. Il éprouve des besoins, vit des émotions. Il est le « Dieu du pathos », selon l'expression de Heschel, un Dieu touché par les événements, les actions humaines et les souffrances de l'histoire. Il est en cela différent des dieux des philosophes emmurés dans leur immutabilité. Dieu a voulu sa création libre et a fait reposer le destin du monde sur les décisions humaines. Rien n'est déterminé d'avance dans son plan.

Le Dieu des prophètes est constamment à la recherche de l'être humain ; il l'appelle ; il veut faire alliance avec lui, même si la réponse de l'être humain souvent le déçoit. Les désobéissances d'Israël provoquent chez lui une colère ponctuelle, circonstanciée, alors que son amour s'offre fidèlement et sans limites en tout temps.

Cette immanence de Dieu porte conventionnellement le nom de la *Shekinah*. Celle-ci est le seul nom féminin attribué à Dieu. Elle concerne Dieu établissant sa résidence au milieu de son peuple ; elle décrit son inhabitation dans le monde créé.

Franz Rosenzweig, quant à lui, interprète la *Shekinah* de Dieu comme étant Dieu qui se différencie en lui-même :

La *Shekinah*, la descente de Dieu sur les hommes et son habitation parmi eux, est conçue comme une séparation qui a lieu en Dieu lui-même. Dieu lui-même se distingue de lui, il s'abandonne à son peuple, il partage sa souffrance, il part avec lui dans la misère de l'exil, il suit ses pérégrinations²⁰.

La réunification en un Dieu unique se réalise dans la prière qui confesse l'unité de Dieu, dans le *Sch'ma Israël*. Moltmann voit une équivalence de cette perception de Dieu dans la première épître de Jean (1 Jn 4, 16) où il est dit que dans l'amour, la personne habite en Dieu et Dieu habite en elle.

2. Compréhension de la kénose chez les Pères de l'Église

Moltmann a recours aux écrits des Pères de l'Église pour appuyer sa pensée sur la kénose. Mais toutefois, il garde un regard critique car la preuve est faite qu'expliquer Dieu comme épousant pleinement la condition humaine a toujours laissé place, dans l'histoire, à des débats épineux.

¹⁹ N. GILLMAN. « The dynamics of prophecy in the writings of Abraham Joshua Heschel » in G. GLAS et al. (eds.), *Hearing vision and Seeing Voices*, Dordrecht, Springer, 2007, p.43.

²⁰ Fr. ROSENZWEIG. *Der stern der Erlösung III, Heidelberg*, 1954, 192 ss. trad. fr. *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982, cité par J. MOLTSMANN in *Trinité et Royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, p.45.

Selon le *Dictionnaire de théologie catholique...*, les Pères de l'Église n'ont pas élaboré de théorie proprement dite sur la kénose. Ils ont cependant tenté d'expliquer le mystère de l'Incarnation contenu dans l'hymne de la lettre aux Philippiens et ont utilisé, à cette fin, le concept de la kénose dans le sens d'une exinanition (synonyme de kénose, d'évidement, d'anéantissement jusqu'à la mort, de faiblesse extrême, de dépouillement) où les deux natures divine et humaine pouvaient être parfaitement compatibles. Ce dépouillement aurait été accompli ainsi : « [...] par la volonté divine de l'Homme-Dieu. [...] Le Christ s'est dépouillé en devenant homme ; de ce dépouillement, ils ne font pas la théorie ; ils ne cherchent pas à en expliquer le comment²¹ ». Leur souci a été plutôt de contrer les hérésies concernant la personne du Fils de Dieu et de sauver l'orthodoxie de la foi. À cet effet, ils ont élaboré la doctrine des deux natures, l'une divine et l'autre humaine, attribuées à une même personne, Jésus-Christ, à la fois parfaitement homme et parfaitement Dieu et réunissant en lui « [...] la forme de Dieu et la forme d'esclave [...] sans confusion ni mélange²² ». Alors que Grecs et Latins du temps optent pour l'idée d'une adaptation du Verbe à l'humanité dans sa descente sur terre, une sorte de condescendance de la part du Christ, les Pères de l'Église affirment haut et fort que l'Incarnation ne crée aucun changement dans la divinité du Verbe.

Si d'une part l'incarnation n'opère pas de changement en Dieu, d'autre part, Dieu peut très bien décider de se faire homme. Émilio Brito écrit : « [L]a décision divine de faire devenir homme le Verbe signifiait un véritable abaissement. L'incarnation n'est pas pour Dieu un "accroissement" mais une exinanition²³ ». L'exinanition provient donc de la volonté de Dieu et relève de son pouvoir. Cependant, selon Brito, il manque à ces affirmations la dimension trinitaire :

La kénose de l'incarnation a, en effet, sa condition de possibilité éternelle dans le don tripersonnel. Car la "puissance" divine est ainsi constituée qu'elle peut ménager en elle la possibilité d'une exinanition de soi, comme celle que présentent l'incarnation et la croix²⁴ ».

Sur ce point particulier, les dires de Brito rejoignent la pensée d'Origène et, plusieurs siècles plus

²¹ *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1950, p.2345.

²² *Ibid.*

²³ Dans le *Petit Robert*, Paris, Le Robert, 1990, p.975, inanition signifie « action de se vider ». Dans le langage courant, le mot se traduit par « épuisement, faiblesse ». L'exinanition est selon le Dictionnaire de la langue française 'Littré', un mot signifiant une extrême épuisement. Il est un synonyme du mot ancien de *kénose*. La citation provient de *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998, p.630.

²⁴ *Ibid.*, p.631.

tard, celle de Moltmann.

Dans la pensée d'Origène, telle que nous la présente Gerald Bostock²⁵, le Fils se vide de sa forme divine et de son égalité avec le Père tout en gardant intacte son essence divine. Il prend la forme d'esclave et devient sujet de la mort. La descente du Christ suppose une limitation des pouvoirs et de la gloire de Dieu ; elle est une manifestation de l'amour de Dieu. Par amour, le Christ accepte la souffrance et offre sa chair comme sacrifice parfait pour le péché. Moltmann qualifie cette souffrance de Dieu envisagée par Origène, comme étant « *solidaire*, représentative²⁶ » et comme devant être comprise en termes trinitaires :

Elle est la souffrance du Créateur qui conserve la création et supporte ses contradictions pour la maintenir en vie. Elle est la souffrance particulière du Christ qui dans la communauté avec nous et sa livraison pour nous endure les douleurs de la rédemption. Elle est enfin la souffrance particulière de l'Esprit de Dieu dans les douleurs de l'enfantement de la création nouvelle²⁷.

Pour Athanase, même si en substance les deux activités humaine et divine sont unies, l'activité humaine se distingue de l'activité divine de sorte que le Christ devient pleinement homme avec les limites que cela entraîne. La divinité, quant à elle, déborde des limites humaines. L'humanité du Christ a pour rôle de nous révéler la divinité du Père. Moltmann, dans *Le Dieu crucifié* nous partage cette citation d'Athanase à propos de l'Incarnation du Verbe : « [...] il s'est rendu visible en son corps, pour que nous nous fassions une idée du Père invisible [...] »²⁸.

Selon Irénée, le *Logos* limite non pas son être immuable mais l'exercice de sa puissance « [...] pour s'accommoder à la faiblesse de notre nature, et pour laisser à l'humanité véritable du Christ la possibilité d'accomplir notre salut²⁹ ».

Cyrille de Jérusalem, quant à lui, écrit : « Dieu a étendu ses mains sur la croix pour embrasser les limites du globe terrestre³⁰ », faisant siennes les souffrances et les espérances de celui-ci, selon

²⁵ G. BOSTOK. « Origen's exegesis of the Kenosis hymn (Philippians 2 : 5-11), in *Origeniana sexta*, Louvain, Leuven Univ. Pr., Peeters, 1995, p.545.

²⁶ J. MOLTMAN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » no 171, 1993, p.254.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ ATHANASE. De l'Incarnation du Verbe SC no 54, (Trad P. Camelo, Paris, 1947) cité par J. MOLTMAN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, Note de bas de page, p.103-104.

²⁹ *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1950, p.2346.

³⁰ Cité par Hans Urs von BALTHASAR in « *Mysterium pascale* » in *Mysterium Salutis*, t.12, *Le mystère pascal*, Paris 1972, p.125., référé par J. MOLTMAN in *Le Dieu crucifié*. Paris, Cerf, 1999, p.235.

l'interprétation de Moltmann.

Dans *Le Dieu crucifié*, on peut lire, sous la plume de Grégoire de Nysse, cette citation retenue par Urs von Balthasar qui montre que Dieu révèle sa puissance dans sa faiblesse :

Le fait que la nature toute-puissante a été capable de descendre jusqu'à la bassesse de la condition humaine est la plus grande preuve de sa puissance que les miracles d'un caractère imposant et surnaturel...[sic]. L'humiliation de Dieu montre la surabondance de son pouvoir, qui n'est entravé en rien au milieu de ces conditions contraires à sa nature...[sic]. La grandeur se laisse apercevoir dans la bassesse sans déchoir de son élévation³¹.

Le Christ épouse donc ainsi la condition humaine sans épouser la condition pécheresse. Selon la théologienne britannique Sarah Coakley, Grégoire de Nysse voit l'abaissement du Verbe comme une transfusion progressive de l'humanité dans la divinité : la personnalité de Jésus se développe progressivement, dans le temps, tout au long de sa vie, de son ministère, de sa mort, jusqu'à ce que l'humain soit radicalement absorbé par la divinité toute-puissante, au moment de la Résurrection. Jésus est vu comme un humain particulier, sans péché mais portant en lui toutes les faiblesses et les souffrances humaines. Grégoire de Nysse écrit : « He emptied himself, as the Scripture says, so that as much as nature could hold it might receive³² ». Il écrit encore :

And even the word *emptied* clearly affirms that he was not always as he appeared to us in history.... He *emptied himself*, as the apostle says, by contracting the ineffable glory of his Godhead within our small compass. In this way *what he was* remained great and perfect and incomprehensible. But *what he assumed* was commensurate with the measure of our own nature³³.

La philosophe Natalie Depraz, de son côté, qualifie la kénose chez Grégoire de Nysse en terme de « désappropriation ».

Pour Cyrille d'Alexandrie, la condition divine assume la condition humaine à travers la kénose tout en restant autre et supérieure à la création. S. Coakley le cite ainsi : « What sort of *emptying* is this ? To assume the flesh, even in the form of a slave, a likeness to ourselves while not being like

³¹ Cité par H. Urs v. BALTHASAR in « *Mysterium pascale* » in *Mysterium Salutis*, t.12, *Le mystère pascal*, Paris 1972, p.37-38., note de bas de page no 20 in J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p. 233.

³² GNO III/I, 123 ; in Edwards, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, VIII, 24, 242., cité par S. COAKLEY in « Does Kenosis Rest on a Mistake ? Three Kenotic Models in Patristic Exegesis », in C. S. EVANS et al. (dir.), *Exploring Kenotic Christology : The Self-Emptying of God*, New York, Oxford University Press, 2006, p.258.

³³ GNO III/I, 159 ; in Edwards, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, VIII, 24, 242., cité par S. COAKLEY in « Does Kenosis Rest on a Mistake ? Three Kenotic Models in Patristic Exegesis », in C. S. EVANS et al. (dir.), *Exploring Kenotic Christology : The Self-Emptying of God*, New York, Oxford University Press, 2006, p.258-259.

us in his own nature but superior to the whole creation. Thus he humbled himself, descending by his economy into mortal bounds³⁴ ».

Enfin, pour Augustin, le seul progrès qu'il peut y avoir dans le Christ est celui de sa manifestation à travers le déploiement de son humanité. L'humanité du Christ devient tantôt un instrument de la manifestation croissante du *Logos*, tantôt un obstacle à la visibilité de sa gloire.

Selon Xavier Tilliette, les Pères de l'Église ont rattaché la kénose à l'Incarnation et l'ont attribuée soit au Logos préexistant, soit au sujet théandrique, c'est-à-dire possédant à la fois la nature divine et la nature humaine. Tilliette écrit : « C'est donc une kénose au sens propre, elle affecte la divinité et pas seulement l'humanité, c'est-à-dire que l'Incarnation est ordonnée à l'abaissement et à l'humiliation³⁵ ». Cependant, il ajoute : « La divinité et la conscience divines, quoique affectées, restent intactes sous le voile de la chair³⁶ ».

Durant les siècles qui suivront, il ne sera pas ou peu question de la théorie de la kénose. C'est au XVI^e siècle qu'elle refait surface devant les égarements vécus dans l'Église et le besoin urgent de renouer avec les fondements de la foi chrétienne.

3. Compréhension de la kénose chez Luther et les théologiens de la Réforme.

Les Pères de l'Église ont servi d'appui à la théorie de la kénose. Mais la source véritable se trouve, selon le *Dictionnaire de théologie catholique...*, dans la métaphysique, particulièrement dans celle élaborée par Luther et par les théologiens de la Réforme. Luther porte en lui la préoccupation de la kénose de Dieu et de façon plus particulière, celle qui se manifeste à la Croix.

3.1 Luther et l'hymne de l'Épître aux Philippiens

Luther traduit le mot « kénose » de Ph 2, par le mot *Entäußerung* qui signifie : l'acte de Dieu s'humiliant lui-même, s'aliénant, se vidant lui-même³⁷ (notre traduction du texte anglais). C'est ainsi

³⁴ 'On the Unity of Christ', cited and translated in ed. Mark J. Edwards, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, VIII, Galatians, Ephesians, Philippiens (Downers Grove, Illinois; Inter-Varsity Press, 1999), 243; Greek text in Migne PG 75: 1301B [742] cité par S. COAKLEY in « Does Kenosis Rest on a Mistake ? Three Kenotic Models in Patristic Exegesis », in C. S. EVANS et al. (dir.) *Exploring Kenotic Christology : The Self-Emptying of God*, New York, Oxford University Press, 2006, p.251.

³⁵ X. TILLETTE. « L'exinanition du Christ : théologies de la Kénose » in *Christ, visage de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p.51.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ www.web.mac.com/.../notesonthetranslationandsmallglossary , 7 oct.2010. PDF « Notes on the translation and glossary Although Hegel's Phänomenologie des Geistes », p.viii.

que Dieu devient un humain. Luther distingue deux états en Jésus pour expliquer la théorie du dépouillement : le *status exinanitionis* (dépouillement), et le *status exaltationis* (gloire). De plus il fait sienne la théorie scolastique de la communication des idiomes selon laquelle en la personne unifiée de Jésus, les attributs de la nature divine sont conférés à la nature humaine et vice versa. Il écrit :

Le Christ n'a pas utilisé dans sa carrière terrestre les attributs divins que son humanité possédait *de droit* ; il les a laissés par un renoncement volontaire. C'est, ce que dit saint Paul. Philip., II, 6-11. Ce texte, en effet, ne s'applique pas au Verbe préexistant. Immuable, il n'a pas pu, avant l'incarnation, se dépouiller lui-même. Loin de s'amoindrir, en s'unissant à l'humanité, il lui communique ses perfections souveraines. C'est la nature humaine du Verbe incarné qui renonce à faire éclater sa gloire.» (Cf. *De libertate christiana*, édition de Weimar, 1883, t.II. p.65)³⁸.

Emilio Brito explique ainsi la théorie de la communication des idiomes chez Luther : « D'après *Luther*, certains attributs de la nature divine du Christ deviennent des attributs de la nature humaine. Par la suite, on parlera d'une "atténuation" ou kénose de ces attributs "divins" dans l'humanité, de façon à ne pas altérer leur caractère divin³⁹ ». Le moteur de la kénose et de l'union des deux natures demeure incontestablement l'être divin. Lui seul a le pouvoir de volontairement s'abaisser dans la condition humaine. Alors que dans sa nature *ad intra* (immanente), le Fils de Dieu prend place au sein des relations trinitaires, dans sa nature *ad extra* (économique), c'est-à-dire dans sa relation avec le monde, la personne divine, souffre et meurt dans la souffrance et la mort du Christ.

3.2 Luther et la Croix

La pensée théologique de Luther en faisant état des aspects de faiblesse et de souffrance qui révèlent Dieu dans la kénose sur la Croix, offre de solides appuis à la théologie de la croix de Motmann. Pour connaître Dieu, il faut, selon Luther, passer obligatoirement par la théologie de la croix à laquelle l'exégèse du Psaume 22 nous prépare. Il remet ainsi en cause la connaissance naturelle de Dieu par l'unique observation de ses oeuvres dans la création et dans l'histoire. Luther écrit :

Mais celui-là porte à bon droit le nom de théologien qui saisit ce qui, de l'être de Dieu, est visible et tourné vers le monde, tel que cela apparaît dans la souffrance et dans la

³⁸ *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1925, p.2339.

³⁹ *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998, p.631.

croix. Ce qui est tourné vers le monde, ce qui est visible de l'être de Dieu est le contraire de ce qui est invisible, c'est son humanité, sa faiblesse, sa folie... Car, puisque les hommes avaient mésusé de la connaissance de Dieu, fondée sur ses oeuvres, Dieu voulut à nouveau être connu par ses souffrances, il a donc réprouvé cette sagesse des choses invisibles atteinte par une sagesse des visibles afin que ceux qui n'honoraient pas Dieu tel qu'il se révèle dans ses oeuvres, l'honorent comme celui qui est caché dans la souffrance (1 Co 1, 21). Ainsi il ne sert de rien de reconnaître Dieu dans sa gloire et sa majesté, si on ne le reconnaît en même temps dans l'abaissement et l'ignominie de sa croix... Ainsi la vraie théologie et la connaissance de Dieu sont-elles en Christ, le Crucifié⁴⁰. (Thèse 20).

L'Incarnation montre un Dieu faible, impuissant, souffrant. Elle vient faire prendre conscience à l'être humain de sa condition humble et le mettre en garde contre les égarements où le conduit son désir prétentieux de divinisation personnelle. Luther écrit :

Parce qu'en Adam nous étions élevés à la ressemblance de Dieu, il descend jusqu'à la ressemblance avec nous, pour nous ramener à la connaissance de nous-mêmes. C'est cela le sens de l'Incarnation. C'est cela le royaume de la foi, où règne la croix du Christ, qui anéantit la divinité que nous cherchons perversement à atteindre et qui ramène l'humanité et la faiblesse méprisée de la chair que nous avons perversement abandonnées⁴¹.

Ce rôle de la Croix qui consiste à nous sortir de nos prétentions humaines et à nous ramener à plus d'humilité rejoint l'enseignement de Paul dans l'hymne de la lettre aux Philippiens.

3.3 Les théologiens de la Réforme

Après Luther, deux Écoles de pensée prennent naissance chez les théologiens de la Réforme, celle de Giessen et celle de Tübingen. Pour les théologiens de Giessen, Jésus refuse de faire usage de ses qualités divines et ne manifeste son pouvoir plénier qu'au moment de sa glorification. Sous l'influence de Jean Brentz, les théologiens de Tübingen croient que Jésus ne fait usage de ses qualités divines qu'en secret.

Ces façons de penser font rentrer dans l'ombre la théologie de la croix et font ressurgir l'ambiguïté créée par la doctrine des deux natures. Elles confirment Moltmann dans ses réticences face à cette approche théologique. Selon ces deux écoles de théologie, le Christ ne semble pas être pleinement homme. Il ne l'est que sous les apparences. L'humanité du Christ n'est qu'un voile qui dissimule ses propriétés divines. Entre cette manière de penser et le docétisme, il n'y a qu'un pas.

⁴⁰ M. LUTHER, thèse 20, cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.240.

⁴¹ M. LUTHER, WA, V, 128, 36, cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.242.

D'autres théologiens vont s'élever contre cette façon de penser et affirmer, selon le *Dictionnaire de théologie catholique*..., que pour eux le Verbe, au lieu de diviniser l'humanité, humanise la divinité en Jésus : « Contrairement à Luther, ils faisaient du Verbe préexistant le sujet d'un dépouillement : le Verbe en s'incarnant s'était vidé en quelque sorte, plus ou moins complètement, de ses attributs divins⁴² ».

4. Compréhension de la kénose chez les philosophes modernes allemands

À une époque plus récente, le thème de la kénose trouve intérêt chez les philosophes modernes allemands et fait un pas de plus. Pour le théologien Vincent Holzer⁴³, les catégories utilisées pour décrire la kénose dans l'Idéalisme allemand de Hegel et Schelling sont toutes apparentées à l'hymne paulinien mais contrairement aux théologiens de Giessen et Tübingen, le Verbe divin lui-même devient homme. Dieu n'est plus vu seulement comme un objet mais aussi comme un sujet conscient, donc un sujet susceptible d'émotions et de changement. La philosophie allemande forge ainsi le concept d'une kénose ontologique.

4.1 Hegel

C'est grâce à la philosophie de Hegel, que, selon Emilio Brito, le kénotisme voit le jour au 19^e siècle ; Hegel pour qui « [...] le sujet absolu, afin de devenir concret et pour soi, se rend fini dans la nature et dans l'histoire du monde. [...] [pour qui] le sujet de la kénose n'est plus celui qui est devenu homme, mais celui qui devient homme, le Verbe divin lui-même⁴⁴ ». Sous le vocable de *Entäußerung* emprunté à Luther, et que Hegel traduit par l'action de se vider de soi-même, le philosophe, selon Brito,

« [...] évoque le double mouvement de la substance se faisant conscience de soi et de la conscience de soi se faisant Soi universel. L'incarnation rédemptrice du Verbe apparaît comme *Entäußerung* de l'Essence absolue qui, se vidant d'elle-même, ne laisse rien d'étranger à l'accomplissement de sa kénose. L'*Entäußerung* de l'Esprit absolu implique la désappropriation des consciences finies; mais cette abnégation ne rend pas la conscience étrangère à elle-même. En se dépouillant de soi, la conscience accède en

⁴² *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1950, p.2339-2340.

⁴³ V. HOLZER, « Christologie de la figure (*Gestalt*) et Christologie de la kénose chez Hans Urs von Balthasar » in *Revue des Sciences religieuses*, 19, no 2, 2005, p.258.

⁴⁴ *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998, p.631.

vérité, selon Hegel, à son Essence la plus authentique⁴⁵.

Pour Vincent Holzer, chez Hegel : « [...] la kénose, l'*Entäußerung* [sic] s'applique d'abord à l'être de Dieu puisqu'elle désigne littéralement le "sacrifice" divin par lequel s'accomplit un "devenir autre" de Dieu. Cet acte d'autodétermination divine s'accomplit par l'Incarnation et la mort du Fils en lien avec le monde⁴⁶ ». Dieu est un sujet qui s'auto-manifeste, qui se donne à connaître dans ce qu'il révèle de lui-même. L'être humain ne peut rien connaître de Dieu sans cette révélation. Hegel écrit : « L'"histoire de Dieu" comporte son extériorisation dans ce qui est autre que Lui et étranger ainsi que l'accomplissement de soi qu'est le retour⁴⁷ ». La kénose entraîne une scission en Dieu et implique une dialectique entre Dieu et la sortie de soi de Dieu, entre Dieu et le créé.

Selon Jean-Louis Souletie, dans la métaphysique de Hegel, la mort fait partie de la vie de Dieu. Souletie interprète ainsi la pensée de Hegel :

Homme-Dieu dans sa passion, Jésus a porté jusqu'au bout la contradiction entre vie et mort, identité et différence et les a réconciliés. Sa mort est la mort de cette mort même, la négation de la négation. Dieu a fait de cette mort une partie de sa vie, qui est amour et réconciliation. Cette logique de la négativité domine la christologie hégélienne, caractérisée par ce vendredi saint spéculatif⁴⁸.

Moltmann retient de Hegel que ce n'est pas seulement l'idée de l'Incarnation mais aussi la « mort de Dieu », l'humain, le faible, le caduc, qui sont nécessaires pour la subjectivité de Dieu. Le vendredi saint révèle, pour le philosophe, l'absence de Dieu. Selon Iwand, "Dieu est mort" équivaut chez Hegel à la définition de la croix, à : « [...] la nuit de l'éloignement de Dieu, réel, ultime et inexplicable, dans la mesure où, face à la "parole de la croix", nous sommes renvoyés à la foi seule et à rien d'autre dans le monde⁴⁹ ».

4.2 Schelling, Schleiermacher, Kierkegaard

Schelling, tout comme Hegel, reconnaît l'idée de l'Incarnation comme essentielle à l'Idée ou divinité. I. A. Dorner décrit ainsi la pensée de Schelling sur Dieu :

⁴⁵ *Ibid.*, p.632.

⁴⁶ V. HOLZER, « Christologie de la figure (*Gestalt*) et Christologie de la kénose chez Hans Urs Von » in *Revue des Sciences religieuses*, 19, no 2, 2005, p.260.

⁴⁷ G.W.F. HEGEL. *Philosophie der Religion, Sämtliche Werke*, ed. Glockner, 16, 2, 306, cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.107.

⁴⁸ J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p.129.

⁴⁹ H. J. IWAND. *Christologievorlesung* (non publié). Cité d'après B. KLAPPERT, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 1967, 288ss., cité par Moltmann in J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.46.

[...] il est essentiel [88] à l'Idée (à la divinité) d'entrer dans la finitude, de s'enfoncer en elle comme dans son être-autre, mais également d'en ressurgir éternellement et de se produire elle-même, ce qui s'accomplit par le fait qu'en venant à soi, l'esprit fini se saisit consciemment dans son essence absolue ou dans son unité essentielle avec Dieu et se connaît ainsi comme humano-divin⁵⁰.

Chez Schelling, selon Brito, la vraie divinité se dévoile dans l'incarnation, et la kénose « [...] dépouillement de la gloire divine acquise au cours du procès mythologique, n'enlève au Verbe qu'une gloire fallacieuse⁵¹ ».

Pour Schleiermacher, le Christ sauveur est semblable à tous les hommes mais s'en distingue, comme le traduit Emilio Brito, « par l'énergie permanente de sa conscience de Dieu, qui était en lui l'être propre de Dieu⁵² ».

Enfin, la théorie kénotique du philosophe existentialiste Kierkegaard touche, selon Brito, le mode de l'incarnation comme une : « [...] exinanition incessante du Verbe qui se met à la portée de la créature. Elle n'entraîne pas une éclipse de la divinité⁵³ ». Selon Moltmann, pour Kierkegaard, il n'y a que la puissance de Dieu qui peut se limiter elle-même. Moltmann, traduisant la pensée du philosophe, écrit : « [...] so that in the divine act of self-humiliation we also have to respect an act of God's omnipotence⁵⁴ ».

5. Compréhension de la kénose chez les théologiens du XX^e siècle

Parmi les théologiens du siècle dernier, Karl Barth fait figure de proue et exerce, dans le monde chrétien de son temps, une influence marquante. Moltmann n'échappe pas au phénomène, trouvant dans la théologie trinitaire et la théologie de la croix de Barth des éléments qui confirment ses propres intuitions.

5.1 Karl Barth

La pensée de Barth suit au cours des années une ligne évolutive étonnante. Lui qui, au départ,

⁵⁰ I.A. DORNER. *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* II, 1851 2, 374., in J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.107.

⁵¹ *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998, p.632.

⁵² Fr. SCHLEIERMACHER. *Glaubenslehre*, § 94, § 11, § 93, 4 § 100., cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.112-113.

⁵³ *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998, p.632.

⁵⁴ J. MOLTSMANN. « God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World » in J. POLKINGHORNE et al. (dir). *The Work of Love, creation and kenosis*, Grand Rapids/London, Eerdmans/SPCK, 2001, p.148.

concevait Dieu comme transcendant, inconnaissable et lointain, à l'image d'une tangente touchant le monde sans le pénétrer, en vient, un jour, à le percevoir plutôt comme l'éternité qui emplit l'histoire dans un temps particulier, celui de la vie du Christ sur terre. On peut lire dans l'*Histoire du Christianisme*, à propos de la pensée de Barth, que le Dieu tout-autre, se révèle être « [...] le Dieu trinitaire qui par Jésus-Christ entre en relation avec les êtres humains⁵⁵ ». Ce rapprochement de Dieu suppose une libre initiative de sa part et relève de la pure grâce. L'incarnation permet le contact entre l'éternité et le temps, « [...] par elle se trouve [...] récapitulé et communiqué ce qui a déjà eu lieu de toute éternité⁵⁶ ».

Selon Barth, le Christ crucifié est l'image du Dieu invisible qui existe dans notre monde, agit et devient partenaire de l'être humain. Pour lui, Dieu est en Christ, il s'abaisse en lui, il souffre avec lui sur la Croix. Pour Moltmann, chez Barth, « [...] la divinité de Jésus se révèle précisément dans son abaissement et son humanité dans son exaltation. Ainsi Barth a-t-il inscrit la dureté de la croix dans la notion de Dieu ⁵⁷ ». En ce sens, Barth peut parler de la « mort de Dieu ». Le théologien écrit dans sa *Dogmatique* : « Dieu veut perdre pour que l'homme gagne⁵⁸ ». De plus, dans le Christ, l'homme découvre ce qu'est réellement l'être humain comme image de Dieu.

5.2 Karl Rahner

Karl Rahner, comme ses prédécesseurs, se laisse interpellé par la kénose de la Croix. Mais il ajoute à sa réflexion la dimension trinitaire. D'où l'intérêt de Moltmann pour ses écrits.

Pour Karl Rahner, le « Dieu immuable » qui, en lui-même, n'a ni destin, ni mort, possède, par son Incarnation, un destin. Suite à une libre décision, il vient à la rencontre de l'humain et se manifeste à lui à travers le Christ et, de façon radicale, à travers la mort du Christ où il se livre lui-même par amour : « La mort de Jésus fait partie de l'expression que Dieu donne de lui-même⁵⁹ », écrit Rahner. L'Incarnation du Verbe dans une réalité distincte de sa propre essence est ainsi l'acte suprême de la Création divine. Selon Rahner : « Dieu se communique à sa Création de telle sorte

⁵⁵ J.-M. MAYEUR et al. (dir.). *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tome XII, « Guerres et totalitarisme », Paris, Desclée-Fayard, 1990, p.110.

⁵⁶ *Ibid.*, p.111.

⁵⁷ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.229.

⁵⁸ K. BARTH. *Kirchliche Dogmatik* II, 2, 182, 177 (trad. fr., vol. 8, 175-176, 170) cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.230.

⁵⁹ K. RAHNER. *Sacramentum Mundi* II, 1968, 951 s : « La mort de Jésus comme mort de Dieu », note de bas de page 6, in J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.227-228.

que, sortant personnellement de lui-même, il assume une réalité créée et la fait sienne (c'est l'union hypostatique) ; on peut dire en toute vérité qu'il s'anéantit, qu'il devient créature⁶⁰ ». Dieu s'anéantit « [...] en faisant de son propre Verbe une créature⁶¹ ». À travers lui, il introduit la totalité de la Création dans sa propre vie.

La kénose de Dieu permet à nous les humains de saisir Dieu dans la nature et dans la vie qui sont les nôtres. Ce qui nous serait impossible autrement.

Pour Rahner, la kénose concerne le Dieu trine qui se communique librement et gracieusement. À ce sujet, Rahner propose deux thèses que Moltmann résume ainsi et qui lui serviront d'appui dans ses propres théories : « 1. La Trinité est l'être de Dieu et l'être de Dieu *est* la Trinité. 2. La Trinité de l'économie *est* la Trinité immanente et la Trinité immanente est la Trinité de l'économie⁶² ». Puisque Dieu est Un dans la Trinité, son être entier participe à la kénose.

Holzer explique que chez Rahner, « [...] une structure de processions intratrinitaires conduit Dieu à l'homme comme destination *ad extra*. [...] [Cependant :] Ce rapport chez Rahner n'est pas envisagé selon un "mode" kénotique mais selon la logique de l'a priori transcendantal⁶³ ». La notion de transcendance demeure intouchable. Ici, la Trinité de l'économie du salut est la Trinité transcendante.

5.3 Hans Urs von Balthasar

De toutes les influences reçues par Moltmann, celle du théologien catholique suisse, Hans Urs von Balthasar, semble être la plus déterminante au niveau de la théologie de la croix et de la Trinité. Balthasar, suite à une profonde réflexion à la fois théologique et mystique, développe une théologie qui relie intimement la Trinité à la Croix. Pour lui, le Dieu Trine participe aux souffrances et à la mort du Crucifié ; c'est là qu'il se révèle pleinement. La kénose, à la fois abaissement et souffrance, ne concerne pas seulement le Fils incarné mais aussi le Père et l'Esprit.

Pour Vincent Holzer, la kénose s'impose comme un des thèmes fondamentaux de la pensée de von Balthasar. Cependant, Holzer souligne que si, d'une part, la kénose, chez von Balthasar,

⁶⁰ K. RAHNER. *Mission et grâce, XX^e siècle de grâce ?*, Paris, Mame, 1962, p.76.

⁶¹ *Ibid.*, p.82.

⁶² J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.277.

⁶³ V. HOLZER, « Christologie de la figure (*Gestalt*) et Christologie de la kénose chez Hans Urs Von » in *Revue des Sciences religieuses*, 19, no 2, 2005, p.262.

concerne la Trinité tout entière et non seulement le Fils, et effectue en elle un changement, d'autre part, la kénose trinitaire ne peut être perçue qu'à travers la figure du Christ. Le Dieu transcendant entre et s'engage dans l'histoire humaine à travers Jésus Christ, Fils du Père, qui possède l'Esprit sans mesure et par lequel il révèle le Père. Le Christ représente la Figure (*Gestalt*) du Père. La kénose se réalise dans l'incarnation mais encore davantage dans la souffrance du Fils abandonné par son Père, sur la croix. Von Balthasar écrit : « Qui dit Incarnation dit déjà Croix⁶⁴ ». Le Christ qui s'abaisse et qui souffre révèle Dieu qui s'abaisse et souffre et qui, à travers cet abaissement et cette souffrance, révèle la grandeur de son amour pour les humains. En réponse, du point de vue de l'humain, le Christ offre le modèle parfait de la participation de l'être humain à la gloire de Dieu, à la plénitude de son amour. Contrairement à Hegel, la kénose n'entraîne ici aucune scission en Dieu. Dieu ne devient pas autre, extérieur à lui-même puisque la kénose se réalise en Dieu, à l'intérieur même de la Trinité.

Rosino Gibellini, dans *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, décrit ainsi l'idée de la kénose chez von Balthasar : « La *kénosi* [sic] est le dépouillement, "l'abandon de la *forma Dei*", qui advient dans l'incarnation et, plus radicalement encore, dans l'événement de la croix⁶⁵ ». Cette kénose, von Balthasar la discerne de façon explicite dans le triduum pascal. Pour lui, le vendredi saint montre le chemin suivi par le Christ vers la croix, vers la souffrance ; le samedi saint, celui suivi vers tous les morts ; le dimanche de Pâques, celui qui mène vers le Père, vers la gloire. La descente aux enfers, durant ce temps de silence propre au samedi saint, représente la solidarité la plus intime, la plus parfaite du Christ avec l'isolement que vivent les pécheurs (les « sans-force »), privés de Dieu. Le Christ descend au milieu des abandonnés de Dieu et vient démontrer par là que le monde infernal a des limites, que l'amour de Dieu est plus grand, qu'il est infini, lui qui peut redonner vie à ce qui était mort. Von Balthasar dans *La Dramatique divine IV* écrit : « La prise en charge de tous les péchés par l'amour infini de Dieu donne à entendre que le péché, le mal, doit être *fini*, et trouve donc aussi sa fin dans l'amour qui l'enveloppe⁶⁶ ». S'inspirant d'un écrit de von Balthasar (*La Gloire et la Croix*), Gibellini écrit :

[...] la solidarité avec les morts est envisagée non seulement comme une solidarité dans

⁶⁴ H. Urs von BALTHASAR in « *Mysterium pascale* » in *Mysterium Salutis*, t.12, *Le mystère pascal*, Paris 1972, p.25., cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.232.

⁶⁵ R. GIBELLINI. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, p.278.

⁶⁶ H. Urs von BALTHASAR. *La Dramatique divine IV* (1983), p.258., cité par R. GIBELLINI in *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, p.286.

la mort physique, mais aussi comme une solidarité dans l'expérience de la "seconde mort" et du "péché à l'état pur" ; dans sa descente aux enfers le rédempteur a la vision de ce qu'est le péché en soi : "solidarité extrême", "abandon total de la vie", "chaos", "autodestruction". Si la gloire est le transcendantal de l'agir de Dieu dans la création et dans l'histoire, elle trouve cependant sa manifestation la plus complète dans l'obéissance absolue du Christ jusqu'à la croix et à la descente aux enfers, où la Parole se fait non parole, la Figure se fait non figure, révélant dans ce mouvement d'abaissement les profondeurs de l'amour de Dieu, la gloire de son amour⁶⁷.

Tel est le lien entre la transcendance de la gloire et la kénose de la croix qui révèle la plénitude des relations intratrinitaires ! Von Balthasar écrit à ce propos :

[...] il faut aussi manifester que l'abandon divin [*Gottesverlassenheit*] du Fils durant la passion est un mode de son union au Père dans l'Esprit Saint, que sa mort est un mode de vie, sa souffrance, un mode de sa béatitude. La condition pour que cette proposition soit comprise suppose que l'on introduise le concept de mise en dépôt [*Hinterlegung*] de la puissance et de la Gloire du Fils auprès du Père⁶⁸.

La kénose fait partie de la relation des hypostases au sein de la Trinité avant même de faire partie de leur relation au monde créé. En Dieu, par amour, chacune des personnes se vide d'elle-même pour se donner entièrement à l'autre. Le don du Père et l'obéissance du Fils à la volonté du Père se réalisent au sein de la Trinité avant que le Fils, dans son incarnation, sa passion et sa mort, n'obéisse à la volonté du Père. En contrepartie, ce qui se passe en lui sur terre révèle ce qui se passe en Dieu, parce que le Fils est habité par l'amour de Dieu et ne fait qu'un avec lui jusque dans sa mort cruelle sur la croix. Moltmann traduit ainsi la pensée de von Balthasar sur la kénose trinitaire :

It is the essential nature of the eternal Son of the eternal Father to be 'obedient' in complete love and self-surrender, just as it is the essential nature of the eternal Father to communicate himself to the Son in complete love. If the incarnate Son becomes 'obedient' to the will of eternal Father to the point of death on the cross, then what he does in time is no different from what he does in eternity. So in 'the form of a servant' he is not denying his divine form, nor does he conceal it or renounce it ; he reveals it. In his obedience, he realizes on earth his eternal relationship to the Father. [...] So kenosis is not a self-limitation and not a self-renunciation on God's part ; it is the self-realization of the self-surrender of the Son to the Father in the trinitarian life of God. [...] Kenotic self-surrender is God's trinitarian nature, and is therefore the mark of all his works 'outwards'

⁶⁷ R. GIBELLINI. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, p.278. p.279.

⁶⁸ H. Urs von BALTHASAR. *Theodramatik*, IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983, p.232., cité par V. HOLZER dans « Christologie de la figure (gestalt) et Christologie de la kénose chez Hans Urs von Balthasar » in *Revue des Sciences religieuses*, 19, no 2, 2005, p.261.

(the creation, reconciliation, and redemption of all things)⁶⁹.

Pour von Balthasar l'autodésappropriation ou le don que chacune des trois personnes de la Trinité fait aux deux autres, permet la kénose du Fils qui réalise la kénose en Dieu et la kénose de Dieu dans le monde. L'histoire du monde trouve refuge dans le « pathos » de Dieu, et la Trinité, de son côté, ne sort pas indemne de sa relation avec le monde. Gibellini traduit comme suit la pensée de von Balthasar :

[...] l'autodésappropriation du Père qui se donne au Fils et la "distance infinie" du Fils au Père dans l'Esprit par les processions intradivines sont la condition de la possibilité de la *kénosi* du Fils dans l'incarnation et sur la croix (en ce sens, le théologien suisse parle de *kénosi* en Dieu comme condition de la *kénosi* de Dieu dans le monde). Par cette distinction, qui est aussi corrélation, entre le processus intemporel des hypostases en Dieu et le processus du monde, dans l'événement de la croix, la Trinité ne sort pas "indemne" comme si elle planait au-dessus d'elle-même, elle ne sombre pas non plus dans une compromission mythologico-tragique avec le péché dans le monde, mais "la pathétique histoire du monde" est assumée et soulevée par le "pathos de Dieu" qui seul la sauve⁷⁰.

Holzer souscrit également à cette idée que chez von Balthasar, la kénose résulte d'un abaissement volontaire de Dieu, d'une « désappropriation », d'un désintéressement, qui existe depuis toujours dans les relations intratrinitaires et qui est à l'origine de la triple kénose de la création, de l'Alliance et du Christ. Cette désappropriation de la Trinité se veut aussi une ouverture à la liberté humaine. L'expression la plus forte de l'amour gracieux de Dieu dans la kénose nous est donnée par la Croix. Holzer écrit :

Kénose de création et kénose christique se rejoignent sous l'aspect d'une *analogia libertatis* et non pas tant d'une *analogia entis*. C'est là un aspect original de la pensée balthasarienne : " Ce désintéressement (des Personnes divines) fonde une première forme de kénose, qui se réalise dans la création (surtout celle de l'homme libre), puisque le Créateur cède pour ainsi dire une part de sa liberté à la créature, mais ne peut finalement risquer cette aventure qu'en vertu de la prévision et de l'acceptation de la kénose seconde et proprement dite, celle de la croix, dans laquelle le Créateur rejoint et dépasse les conséquences les plus extrêmes de la liberté créée⁷¹.

⁶⁹ J. MOLTSMANN. « God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World » in J. POLKINGHORNE et al. (dir). *The Work of Love, creation and kenosis*, Grand Rapids/London, Eerdmans/SPCK, 2001, p.140-141.

⁷⁰ R. GIBELLINI. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1994, p.284-285.

⁷¹ V. HOLZER, « Christologie de la figure (*Gestalt*) et Christologie de la kénose chez Hans Urs von Balthasar » in *Revue des Sciences religieuses*, 19, no 2, 2005, p.268.

6. Autres sources de la kénose chez Moltmann

6.1 Compréhension de la kénose dans la tradition de l'Église orthodoxe

L'Église d'Orient, depuis toujours, privilégie le rapport à la Trinité dans sa compréhension de la kénose de Dieu. Moltmann reprend dans *Le Dieu crucifié* une citation d'André Lossky tirée d'un écrit de von Balthasar qui stipule que : « La kénose... (et) l'oeuvre accomplie sur la terre par le Fils incarné est l'oeuvre de la Sainte Trinité tout entière, dont on ne peut séparer le Christ...⁷² » (sic). Selon Brito, dans la pensée du théologien russe S. Boulkakof,

[...] il n'y a de kénose divine dans l'incarnation que parce qu'il y a une kénose dans la Trinité toute entière et une kénose divine dans la création. La kénose dans la Trinité consiste dans l'amour mutuel des personnes divines, qui surpasse toute individuation. La création pose Dieu dans le temps et comporte un certain risque d'insuccès pour lui. La kénose de l'incarnation se situe avant tout en Dieu, dans la volonté d'amour du Verbe (c'est l'infini qui se limite soi-même). Le Verbe cesse d'être subjectivement une hypostase divine, tout en restant tel dans son être objectif. En tant que Verbe incarné, il ne prendra conscience de sa filiation divine qu'à la mesure de son humaine et progressive conscience de soi. Le Père et l'Esprit participent à la kénose éternelle de l'incarnation, de même qu'à la kénose réalisée historiquement jusqu'à la mort du Christ⁷³.

6.2 Contraction de Dieu dans la Kabbale

Même si le mot kénose tel que compris en Ph 2 ne s'applique pas aux écrits de l'Ancien Testament, on trouve, dans le processus de la Création, une situation analogue de l'agapè divine dans son pouvoir de modifier sa forme et de s'imposer des limites. Selon Louis Bouyer, dans le *Dictionnaire théologique*, la Kabbale juive fait état, au moment de la Création, d'une contraction réalisée par Dieu en lui-même pour créer un vide et « [...] [faire] place en dehors de lui à un autre être que le sien, et spécialement à d'autres libertés que la sienne⁷⁴ ».

Isaac Louria, rabbin et kabbaliste du XVI^e siècle, émet l'idée du *tsimtsum* qui correspond à la contraction de Dieu, à un acte au cours duquel Dieu retire librement quelque chose de lui-même, pour laisser place au néant, néant qui sera habité par l'univers. En créant, Dieu renonce à être tout et se met en situation d'exil. Traduisant la pensée de Louria, François Varillon écrit : « Dieu, en créant, s'est contracté, il s'est exilé de lui-même ; il s'est banni de lui-même d'un infini absolu vers un infini plus

⁷² J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.234.

⁷³ *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998, p.621-622.

⁷⁴ L. BOUYER. *Dictionnaire théologique*, Tournai, Desclée, 1963, p.374.

restreint pour que le monde puisse apparaître⁷⁵ ».

Le Dieu de la Bible n'est pas un Dieu immobile comme celui d'Aristote ; il existe en lui un mouvement intérieur profond. Gershom Scholem, historien et philosophe juif, écrit : « Le premier acte de la Création n'est donc pas une sortie de Dieu à partir de *lui-même*, au sens de la formule thomiste *processio Dei ad extra* [...], mais un repli de Dieu sur lui-même permettant la possibilité, l'*a priori* de l'univers⁷⁶ ».

Pour Natalie Depraz, la kénose commence avec la Création : « En créant le monde Dieu s'abaisse pour nous : il fait littéralement place à la Création, se vide, se décréée pour libérer en lui-même l'espace du monde⁷⁷ ». Et c'est dans l'impuissance extrême, « [...] à savoir l'acceptation de son évidemment littéral intense [...] »⁷⁸, que Dieu montre toute sa puissance. Cependant, la distance qui s'installe entre la création et le créateur amorce déjà une souffrance.

Hans Jonas, historien et philosophe allemand contemporain, se sert, lui aussi, du principe du *tsimtsum* pour expliquer qu'à Auschwitz tout ce qui arrive à l'être humain arrive à Dieu. Jonas appelle cela « [...] the odyssey of the universe [...] »⁷⁹. Pour Jonas, Dieu devient dépendant de l'univers tout comme le monde dépend de lui. Dieu et l'humain partagent une histoire commune.

6.3 Compréhension de la kénose chez Paul Althaus, Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann Albert Camus et Émile Brunner

Moltmann trouve chez Althaus, Bonhoeffer, et Bultmann des affinités avec sa conception du Dieu souffrant.

Le théologien luthérien Paul Althaus prend appui sur 2 Co, 12, 9 où il est écrit que « La puissance se déploie dans la faiblesse », pour conclure que la divinité de Dieu se dévoile dans la détresse de la mort du Crucifié et se reconnaît :

[...] dans la foi à Jésus-Christ comme une loi de la vie de Dieu lui-même. Sur cette reconnaissance se brise l'ancienne notion de l'immutabilité de Dieu. La christologie doit prendre au sérieux le fait que Dieu lui-même en son Fils est réellement entré dans la

⁷⁵ F. VARILLON. *Un chrétien devant les grandes religions*, Paris/Montréal, Centurion/Novalis, 1995, p.116.

⁷⁶ G. SCHOLEM. *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Paris, Cerf, 1990, p.57.

⁷⁷ N. DEPRAZ. « Phénomène de la kénose : l'expérience de l'affaissement de soi » in *Théologie négative*, Milan, M. M. Olivetti éd. CEDAM, 2002, p.249.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ F. STERN and H. JONAS. *Reflexionen finsterer Zeit* (Tübingen, 1984), p.68., cité par J. MOLTSMANN in « God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World » in J. POLKINGHORNE et al. (dir). *The Work of Love, creation and kenosis*, Grand Rapids/London, Eerdmans/SPCK, 2001, p.147.

souffrance et que même là est et demeure Dieu.⁸⁰.

Devant l'horreur de l'Holocauste, faiblesse et souffrance de Dieu habitent également l'esprit du pasteur luthérien Dietrich Bonhoeffer. Il écrit : « La Bible renvoie l'homme à la souffrance et à la faiblesse de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut aider... L'homme est appelé à souffrir avec Dieu de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu...[...]»⁸¹ » (sic).

Pour Rudolf Bultmann : « Si Dieu s'est réconcilié le monde par la croix, cela signifie que Dieu se manifeste dans la croix de Christ et dit en quelque sorte : je suis ici. »⁸² ».

Albert Camus, de son côté, écrit à propos de la nuit du Golgotha et du désespoir du Christ devant la souffrance et la mort :

Sa solution a consisté d'abord à les prendre en charge. Le dieu (sic) homme souffre aussi avec patience. Le mal ni la mort ne lui sont plus absolument imputables, puisqu'il est déchiré et meurt. La nuit du Golgotha n'a autant d'importance dans l'histoire des hommes que parce que dans ces ténèbres la divinité, abandonnant ostensiblement ses privilèges traditionnels, a vécu jusqu'au bout, désespoir inclus, l'angoisse de la mort. On s'explique le Lama sabactani et le doute affreux du Christ à l'agonie. L'agonie serait légère si elle était soutenue par l'espoir éternel. Pour que le dieu soit un homme, il faut qu'il désespère⁸³.

Moltmann partage avec Brunner l'idée d'une kénose réalisée par Dieu dans la création et sur la Croix. Brunner souligne dans sa Dogmatique : « [...] God does not wish to occupy the whole of space Himself, but [...] He wills to make room for other forms of existence. In so doing He limits Himself. ... The *kenosis* wish reaches its paradoxical climax in the cross of Christ, began with the Creation of the world⁸⁴ ».

Pour Masao Abe, bouddhiste japonais qui, selon Moltmann, a compris avec profondeur et exactitude la kénose du Christ et celle de Dieu, Ph 2 révèle que par amour le Christ abdique

⁸⁰ P. ALTHAUS. Art. « Kenosis », RGG³ III 1243., cité dans J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.233-234.

⁸¹ D. BONHOEFFER. *Résistance et soumission*, p.162, 166., cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.323, note de bas de page no 168.

⁸² R. BULTMANN. « Jesus und Paulus », in *Jesus Christus im Zeugnis der Hl. Schrift*, 1936, 85., cité par J.MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.217.

⁸³ A. CAMUS. *L'homme révolté*, Paris, 1951, p.50-51., cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.259.

⁸⁴ E. BRUNNER. *Dogmatics*, vol. 2, trans. O. Wyon (London, 1952), p.20., cité par J. MOLTSMANN in « God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World » in J. POLKINGHORNE et al. (dir). *The Work of Love, creation and kenosis*, Grand Rapids/London, Eerdmans/SPCK, 2001, p.146, note de bas de page no 16.

volontairement sa condition divine, se vide lui-même pour devenir homme. Pour Abe, la kénose est complète : il y a transformation de la substance, négation radicale de soi. De plus, cet évidement décrit ce qu'est la personne et l'agir de Dieu de toute éternité. La kénose du Christ prend forme dans la kénose de Dieu. Tel est, selon Abe, le vrai Dieu⁸⁵.

En résumé, de la Création à la Croix, Dieu manifeste la grandeur de son amour pour l'humanité et sa toute-puissance en se limitant lui-même, en s'humiliant, en s'aliénant jusque dans la souffrance extrême de la mort sur la croix, dans l'abandon le plus total, voire même dans la désespérance. Cette conception de la kénose de Dieu fournit à Moltmann les éléments qui vont lui permettre d'élaborer sa théologie de la croix, basée sur l'abaissement et la souffrance du Dieu Trine, et l'aider à trouver des réponses à la grande question que pose Auschwitz sur la présence de Dieu au coeur des atrocités humaines.

Après avoir parcouru les différentes facettes de la kénose selon les penseurs qui ont influencé Moltmann, nous allons, en cette fin de chapitre, aborder la kénose telle que Moltmann, lui-même, la conçoit.

7. Compréhension de la kénose chez Moltmann

Le point de départ du concept de la kénose se situe pour Moltmann au niveau de deux réalités interreliées dont la seconde suppose la foi : la finitude de l'homme et l'existence de Dieu. Moltmann écrit dans *Le Dieu crucifié* : « Tout ce qui est et qui cependant ne demeure pas exige un être qui est et qui demeure éternellement, pour recevoir de lui une existence qui n'a pas eu elle-même son fondement⁸⁶ ». Or, la relation entre Dieu et l'être humain souffrant pose question à Moltmann, notamment après Auschwitz. Il est difficile de comprendre le silence de Dieu dans une telle situation. Pour trouver des éléments de réponse, Moltmann se place d'un point de vue humain et cherche à voir ce que Dieu laisse connaître de lui à travers la Révélation, à travers son insertion dans l'histoire et le temps, donc à travers sa kénose. La kénose de Dieu se réalise dans la Création, dans l'Alliance établie avec le peuple d'Israël et dans l'Incarnation jusque dans la mort de Jésus sur la croix. En vertu de la *périchorèse*, la kénose existe de toute éternité dans l'être de Dieu qui est Trinité.

⁸⁵ M. ABE. « Kenotic God and Dynamic Sunyata », *Emptying God*, Marykoll, NY, Orbis, 1990, p.3-65.

⁸⁶ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.102.

7.1 La kénose de Dieu dans la Création et dans l'Alliance

Selon Moltmann, pour qu'un espace soit ouvert aux êtres créés, il faut que Dieu s'auto-détermine, s'auto-limite et s'auto-contracte. Moltmann rejoint sur ces points les enseignements de la Kabbale juive qui veulent que le Dieu de la Bible ne soit pas un Dieu immuable.

L'autodétermination affecte l'être de Dieu. Dans un essai intitulé « God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World » Moltmann écrit : « If in his freedom God resolves to create a being who is not divine, who can co-exist with his own divine being, then this resolve does not affect the created being only ; it touches God's own being too. He determines himself to be the Creator who lets a creation co-exist with himself⁸⁷ ». Conséquemment, Dieu devient dépendant de la liberté humaine. Ce qui signifie pour Moltmann que, volontairement, Dieu ne connaît pas tout d'avance mais choisit d'attendre la réponse de ceux et celles qu'il a créés.

Le monde fini ne peut coexister en un Dieu infini que suite à l'auto-limitation de Dieu. Seul Dieu a le pouvoir de limiter Dieu. Par là, il montre sa toute-puissance. Dieu ne veut pas être en dehors de ceux qu'il a créés et qu'il aime. Il les veut en lui. Qui plus est, il veut épouser leur condition. C'est ainsi qu'il est présent au Temple autant que parmi son peuple exilé, humilié, persécuté, qu'il s'incarne dans une vie d'homme à un moment donné de l'histoire et qu'il souffre la mort avec Jésus sur la croix.

Enfin, Moltmann fait sienne l'idée de Isaac Luria selon lequel, Dieu se contracte, fait un vide à l'intérieur de lui pour permettre au monde fini d'exister. Il définit ainsi le *Zimzum* :

According to the Kabbala, the infinite Holy One, the One whose light primordially filled the whole universe, withdrew his light and concentrated it wholly on his own substance, thereby creating empty space. God withdrew his omnipresence in order to concede space for the presence of the creation. In this way creation comes into being in the space of God's kenosis⁸⁸.

7.2 La kénose de Dieu dans l'incarnation et la mort sur la croix

Pour le chrétien, Dieu se révèle en Jésus-Christ. Jésus-Christ, est à la fois incarnation et résurrection, abaissement et élévation du Fils de Dieu. Le Fils rassemble en lui, l'être infini et créateur de Dieu et l'être fini de Jésus. Cependant, il est clair, dans l'esprit de Moltmann, que la kénose de

⁸⁷J. MOLTSMANN. « God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World » in J. POLKINGHORNE et al. (dir). *The Work of Love, creation and kenosis*, Grand Rapids/London, Eerdmans/SPCK, 2001, p.145.

⁸⁸ *Ibid.*, p.146.

Dieu en Jésus n'enlève rien à sa gloire. Au-delà de ces balises, Dieu demeure, selon le théologien, un profond mystère.

Mais comment, se demande Moltmann, est-il possible de concilier le Dieu impérissable, immortel, immuable et impassible, tel que conçu par les philosophes grecs, et le Dieu de la Bible, inséré dans l'histoire humaine, souffrant avec son peuple et mourant sur une croix : « [...] comment le Dieu impérissable peut-il être en même temps un homme périssable ? Comment le Dieu universel peut-il être en même temps un individu ? Comment le Dieu "immuable" peut-il "devenir" chair ? Comment le Dieu immortel peut-il souffrir et mourir en croix ?⁸⁹ ».

Les Pères de l'Église ont résolu le problème en élaborant la doctrine des deux natures, divine et humaine, et de leur union dans la personne du Christ. Cette conception cependant ne parvient pas à écarter complètement dans l'histoire le danger du docétisme selon lequel Jésus n'aurait pas été pleinement homme. De plus, il s'avère épineux, au cours des siècles, de démontrer comment les deux natures prennent forme en Jésus-Christ sans s'exclure l'une, l'autre. Pour éviter ce piège, Moltmann préfère porter son attention aux *personnes* en Dieu plutôt qu'aux deux *natures* en Jésus-Christ. L'hymne de *Philippiens 2* décrit Dieu qui s'abaisse dans la *personne* de Jésus. Dieu lui-même, en Jésus, par amour pour sa création,

[...] entre dans la situation limitée, finie de l'homme. Non seulement il entre, non seulement il s'engage en elle, mais il l'assume et il embrasse toute l'existence humaine avec son être à lui. [...] Il s'abaisse et prend tout l'être humain sans limites et sans conditions, en sorte que chacun peut participer à lui avec toute sa vie⁹⁰.

Dieu est amour. Pour Moltmann, il est impossible d'aimer sans souffrir ; et cela est vrai aussi pour Dieu. Cette prémisse permet à Moltmann d'affirmer que Dieu lui-même a souffert en Jésus, que Dieu lui-même est mort en Jésus sur la croix. À la croix, « Dieu était dans le Christ » nous dit Paul en 2 Co 5,19. Selon Moltmann, là où Dieu se révèle, il s'identifie. Pour le théologien, une croix existait dans le cœur de Dieu avant la création du monde et la crucifixion du Christ. De plus, la relation du Père et du Fils revêt une telle intimité, que la mort de Jésus sur la croix est une mort *en* Dieu. Moltmann écrit : « Le Dieu de la liberté, le vrai Dieu n'est pas reconnu par sa puissance et sa gloire dans le monde et l'histoire du monde, mais par son impuissance et sa mort au poteau d'infamie

⁸⁹ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.103-104.

⁹⁰ *Ibid.*, p.321-322.

de la croix de Jésus⁹¹ ». La croix, dépouillement suprême de Dieu, montre la profondeur de l'auto-humiliation divine et la grandeur de l'amour de Dieu : comme autrefois Dieu s'ouvrait à la souffrance de son peuple dans la Shekinah, sur la croix il partage celle de son Fils. Moltmann écrit :

L'Incarnation jusqu'à la mort de la croix n'est donc pas finalement un voile derrière lequel Dieu se cache, mais une humiliation par laquelle il se dépouille de lui-même et dans laquelle il est totalement en lui-même et totalement en l'autre, en l'être qui n'est plus homme. L'humiliation jusqu'à la mort en croix est conforme à l'être de Dieu dans la contradiction de l'abandon. Si Jésus crucifié est appelé "l'image du Dieu invisible", cela signifie : Dieu est *cela* et Dieu est *ainsi*. Dieu n'est nulle part plus grand que dans cette humiliation. Dieu n'est nulle part plus magnifique que dans ce don. Dieu n'est nulle part plus puissant que dans cette impuissance. Dieu n'est nulle part plus divin que dans cette humanité⁹².

Mais alors, comment Dieu qui est amour peut-il être en Christ, souffrir en lui et, en même temps, l'abandonner à son sort comme le laisse entendre le cri de Jésus mourant sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15, 34) ? À la Croix, selon Moltmann, la dimension la plus importante est de loin celle du Christ mort abandonné de Dieu, car à travers cet abandon, Dieu se révèle ; il se révèle dans son contraire, dans son absence, dans l'abandon de son Fils. Et pour comprendre comment cet abandon du Fils par le Père se justifie, il faut nécessairement penser de façon trinitaire la mort de Jésus abandonné.

7.3 La kénose de la Trinité

Pour Moltmann, la mort de Jésus doit être comprise comme mort en Dieu et se justifier dans un contexte trinitaire, au-delà de la doctrine des deux natures et de la dialectique entre l'humain et le divin. Moltmann présente ici deux arguments : a) l'humain existe en Dieu de toute éternité ; b) la kénose est le fruit de l'amour gratuit de Dieu. Or l'amour gratuit définit la relation entre les trois personnes divines et la relation du Dieu trine avec l'humanité. Il déduit donc, à la suite de von Balthasar et de Lossky, que le don total de chacune des personnes entre elles les unit jusque dans la mort sur la croix. À la croix, la Trinité tout entière se révèle ; elle révèle la relation du Père au Fils, celle du Fils au Père et la procession de l'Esprit du Père. Moltmann écrit :

La croix se trouve au centre, *dans* l'être trinitaire de Dieu, elle sépare et unit les personnes dans leurs relations réciproques et les fait voir concrètement. Car la dimension théologique de la mort de Jésus, disions-nous, est l'événement entre Jésus et son Père dans

⁹¹ *Ibid.*, p.223.

⁹² *Ibid.*, p.232-233.

l'Esprit de la déréluction et de l'offrande. Dans ces relations c'est la personne de Jésus envisagée totalement comme Fils qui est au premier plan, et le rapport de la divinité et de l'humanité de sa personne recule au second plan. Qui dit vraiment Trinité, parle de la croix de Jésus et ne spéculé pas sur des énigmes célestes⁹³.

Luther, Hegel, Barth tout en approchant ce mystère sont restés prisonniers d'une interprétation incapable de se détacher de la dialectique des deux natures. Luther oublie souvent, selon Moltmann, de relier le Fils au Père et à l'Esprit ; alors que le Fils souffre et meurt en croix, le Père souffre avec lui, en lui-même, mais pas de la même manière :

Ce qui arrive au Christ en croix est chose qui arrive à Dieu même. Inversement ce qui survient à Dieu est cela même qui survient à la croix du Ressuscité. Ici Dieu n'a pas seulement agi vers l'extérieur du fond de sa gloire et de son éternité inviolable. Ici il a agi en lui-même et a donc souffert en lui-même. Ici il est lui-même amour avec tout son être. La nouvelle christologie qui s'efforce de penser la "mort de Jésus comme la mort de Dieu" doit donc accepter les éléments de vérité de Jésus de la *kénose*, la doctrine du dépouillement de Dieu. Elle ne peut se contenter de mettre l'être divin et l'être humain en relations dialectiques, qui laisseraient inchangés l'un et l'autre, mais elle doit saisir l'être divin dans son cheminement vers l'être humain et inversement. C'est-à-dire elle doit comprendre l'événement de la croix dans l'être de Dieu d'une manière trinitaire et personnelle. En face de la doctrine traditionnelle des deux natures dans la personne du Christ, elle doit donc partir de l'aspect de totalité de la personne du Christ et comprendre la mort du Fils dans sa relation au Père et à l'Esprit⁹⁴.

Pour Moltmann, la kénose inhérente à la Trinité fait partie de la *périchorèse*, en latin *circumincessio*, décrivant la communion intime des trois personnes de la Trinité. La Trinité constitue une communauté à cause de l'inhabitation de chacune des personnes dans l'autre. Elle est le lieu du don total de chacune des personnes à l'autre. Le Père est entièrement dans le Fils et totalement dans l'Esprit et il en est de même pour le Fils et l'Esprit. Et à l'intérieur de cet habitacle se situent la Création et la Rédemption.

⁹³ *Ibid.*, p.235.

⁹⁴ *Ibid.*, p.233.

En résumé :

Le mot « kénose », d'origine grecque, traduit bien l'esprit de l'hymne de l'*Épître aux Philippiens* (*Ph*, 2, 6-11) selon laquelle le Christ Jésus s'est dépouillé librement de sa forme divine pour prendre la forme d'esclave, invitant par-là les chrétiens de Philippiques à la pratique de l'humilité. L'hymne fait aussi allusion, selon certains exégètes, au Serviteur souffrant d'Isaïe car en s'abaissant jusqu'à la mort ignoble sur la croix, dans l'abandon de tous et de Dieu, comme l'exprime le cri poussé par Jésus sur la croix (*Mc* 15,34), le Christ épouse la souffrance humaine dans sa plus profonde dérélition. Or, au coeur de ce destin tragique, « Dieu était en Christ » (*2 Co*, 15, 19), Dieu était présent à la croix malgré un apparent silence. La croix révèle la profondeur de l'amour de Dieu pour l'être humain et fait état de sa puissance dans le pouvoir que seul il détient de s'abaisser dans la bassesse de la condition humaine. La théologie de la croix et l'idée de la kénose, chez Jürgen Moltmann, prennent racine dans ces trois textes bibliques : *Ph* 2, 6-11 ; *Mc* 15,34 et *2 Co*, 15, 19. Elles s'appuient également sur certains textes du Premier Testament, inscrits notamment dans la tradition des prophètes. En effet, l'idée d'une kénose en Dieu n'est pas étrangère à l'Ancien Testament où Dieu, par sa Shekinah (inhabitation), assure une présence fidèle au milieu de son peuple, partageant ses souffrances et souffrant à cause de lui.

Aux premiers temps de l'Église, l'incarnation du Verbe a ouvert la porte à toutes sortes d'interprétations que les Pères de l'Église ont voulu canaliser pour sauver l'orthodoxie de la foi. De là est venue la doctrine des deux natures qui rend possible la kénose : dans la personne du Christ s'unissent la nature divine et la nature humaine, sans mélange ; le Christ est parfaitement Dieu et parfaitement homme. Tout en souscrivant à cette doctrine, Moltmann en critique la portée : au cours des siècles, certaines ambiguïtés ont ouvert la porte à toutes sortes de déformation et d'hérésies. Pour Moltmann, la doctrine des deux natures, comme explication de la kénose, ne répond pas à toutes les questions que se pose l'esprit chercheur de Dieu.

L'humilité de Dieu exprime la grandeur de l'amour du Créateur et du Crucifié pour les êtres créés et sauvés. Cette révélation, à travers la vie et la mort du Christ, doit initier toute réflexion qui veut comprendre l'être de Dieu en profondeur. Pour forger l'idée de la kénose dans sa théologie de la croix et donner chair à ses intuitions, Moltmann découvre des outils importants dans la pensée des théologiens comme Luther, Barth, Rahner et surtout von Balthasar, ainsi que dans la métaphysique

de Hegel et Kierkegaard.

Luther, au XVI^e siècle, traduit le mot kénose par *Entäußerung*, ou acte par lequel Dieu s'humilie lui-même, se vide lui-même pour devenir humain. Dans ce processus, les attributs de la nature divine sont conférés à la nature humaine et pour ce faire, sont atténués. À l'inverse, pour connaître Dieu, le croyant doit se tourner vers le Crucifié où l'être de Dieu se révèle pleinement.

Dans la théologie de Karl Barth, l'Incarnation permet un contact entre l'éternité et le temps. À travers la vie et la mort du Christ, Dieu entre en relation avec l'être humain. Le Christ crucifié est l'image du Dieu invisible. Dieu s'abaisse en lui et souffre avec lui sur la croix. Dieu se révèle dans son abaissement.

Avec Hegel, Dieu devient un sujet capable de librement s'auto-déterminer pour endosser la finitude dans la nature et dans l'histoire humaine. La kénose touche donc l'être de Dieu et le fait devenir autre, notamment dans l'Incarnation et dans la mort du Fils. En devenant autre, Dieu s'accomplit et accède à son Essence authentique. La mort fait partie de la vie de Dieu ; la mort de Dieu est en quelque sorte la mort de la mort puisque Dieu en ressort vivant.

Pour Kierkegaard, l'Incarnation consiste en une exinanition incessante du Verbe.

L'Incarnation du Verbe en une créature est, pour Karl Rahner, l'acte suprême de la Création divine. La kénose permet à l'être humain de saisir qui est Dieu. Cependant, la Trinité transcendante, dans son rapport avec le monde (Trinité économique), procède par processions intratrinitaires plutôt que par une véritable kénose.

Pour Hans Urs von Balthasar, la kénose, qui est à la fois abaissement et souffrance, concerne le Père et l'Esprit autant que le Fils. Le Fils qui s'abaisse et souffre révèle le Père qui s'abaisse et souffre. La Croix est l'expression la plus forte de l'amour gracieux de Dieu dans la kénose. La kénose n'opère pas de scission en Dieu, comme chez Hegel, car la kénose fait de toute éternité partie de la nature de Dieu. La désappropriation, le don gratuit et total des trois personnes de la Trinité l'une à l'autre sont à l'origine de la triple kénose de la Création, de l'Alliance et du Christ. Du côté de l'humanité, la kénose trinitaire ne peut être saisie qu'à travers la figure du Fils. La kénose concerne l'Incarnation du Verbe mais elle se réalise aussi dans la souffrance du Fils abandonné par son Père sur la croix, le Vendredi saint. Dans le silence du Samedi saint, le Christ entre en contact avec la mort et assume en lui l'isolement des pécheurs privés de Dieu. Le dimanche de Pâques, Dieu redonne vie

à ce qui était mort et par la puissance de son amour met fin au monde infernal.

Moltmann rencontre un allié de taille dans la pensée trinitaire de l'Église orthodoxe. L'idée que la kénose soit l'oeuvre de la Trinité tout entière est acquise depuis toujours dans l'Église orthodoxe. La kénose divine dans l'Incarnation n'est possible que parce qu'il y a préalablement kénose dans la Trinité. Le Père et le Fils participent à la kénose éternelle de l'Incarnation comme à la kénose historique du Christ.

Enfin, le théologien allemand trouve un appui à l'idée de contraction divine dans les textes de la Kabbale juive concernant la Création.

Pour Moltmann, Dieu montre sa puissance dans ce pouvoir qu'il a de se limiter, dans sa kénose. Dieu s'auto-détermine, s'auto-contracte pour laisser place à la Création, une Création qu'il veut présente en lui. Le résultat affecte l'être de Dieu qui est maintenant dépendant de la liberté humaine. De plus, suivant la tradition prophétique, Dieu souffre avec ceux qu'il a créés et il souffre à cause d'eux. Moltmann s'insurge contre les ambiguïtés que laisse planer la doctrine des deux natures. Il préfère s'attacher aux personnes de la Trinité qu'il voit, toutes trois, présentes à la Croix : le Fils souffre de la mort en croix et de l'abandon par le Père, le Père souffre de la souffrance du Fils, l'Esprit participe à cette souffrance en inspirant au Fils le don de sa vie et en le poussant, par amour, au plus profond de la déréliction humaine. Pour Moltmann, il n'y a pas d'amour sans souffrance. Parce qu'il aime, Dieu souffre ; il souffre en Jésus et meurt en Jésus sur la croix. À cause de la relation intime qui unit le Fils au Père, la mort de Jésus est une mort en Dieu.

La kénose du Christ abandonné de Dieu et la kénose trinitaire ont influencé la théologie de la Croix de Moltmann.

Avant d'approfondir la kénose et la souffrance de Dieu dans la christologie de Moltmann, il nous semble important de relever, dans notre second chapitre, certains éléments biographiques et d'autres influences encore, susceptibles de nous éclairer sur le cheminement suivi par Moltmann dans l'élaboration de sa théologie de la Croix qui inclut la kénose de Dieu.

CHAPITRE II

SOURCES BIOGRAPHIQUES DE LA THÉOLOGIE DE LA CROIX CHEZ MOLTMANN ET INFLUENCES REÇUES

Le premier chapitre de notre mémoire a défini la notion de kénose depuis son origine, à travers le temps et dans la théologie de Moltmann. Le second chapitre veut souligner les événements qui ont façonné depuis son enfance et dans une première partie de sa vie adulte, la pensée théologique de Moltmann sur la kénose. Il veut également montrer les influences qui ont suscité chez lui un intérêt marqué pour l'abaissement de Dieu et la théologie de la Croix.

Ce passage nécessaire par la voie des notes biographiques et de l'inventaire des influences reçues, offre l'avantage de nous familiariser avec notre auteur et de préparer le terrain à une étude plus approfondie de la kénose de Dieu dans sa théologie de la Croix ; étude qui constitue le sujet de notre troisième chapitre.

Ce second chapitre, comporte trois sous-chapitres. Le premier souligne les éléments biographiques susceptibles de mieux faire comprendre la personnalité et la pensée théologique de Moltmann, et ce jusqu'à la publication de *Le Dieu crucifié*. Puis il situe bon nombre d'influences reçues, au fur et à mesure du déroulement des événements, dans le contexte même de la vie du théologien. Le second, apporte un complément d'information en mentionnant d'autres influences survenues alors que Moltmann exerçait la fonction de professeur, de pasteur et de chrétien engagé. Le troisième révèle ce que Moltmann est et ce qui fait l'originalité de sa pensée à travers l'appréciation de quelques théologiens.

Notre principale source d'information biographique est la monographie de Hubert Goudineau

et Jean-Louis Souletie qui porte le titre de *Jürgen Moltmann*⁹⁵.

1. Les événements et les personnes qui ont influencé la pensée théologique de Moltmann.

Jürgen Moltmann est né le 8 avril 1926 à Hambourg, en Allemagne, de parents luthériens non pratiquants. Lorsqu'un ami de ses parents, d'origine juive, doit s'exiler en Angleterre sous le III^e Reich, une animosité contre le régime se développe au sein de la famille. À 14 ans, Moltmann s'inscrit malgré tout dans le mouvement des jeunesses hitlériennes mais les discours de Hitler ne l'impressionnent guère. En 1943, enrôlé dans la défense antiaérienne, il se sort indemne d'une attaque menée par l'aviation anglaise, la *Gomorrhe Operation*, qui fait 40,000 brûlés à Hambourg et tue plusieurs de ses compagnons d'arme. Moltmann reste marqué par la cruauté de cette expérience. Il s'interroge sur la raison d'être des conflits mondiaux, tout en gardant intact au fond de lui-même l'espoir qu'une création nouvelle va nécessairement surgir de toute cette misère.

En 1945, il est fait prisonnier sur la frontière de la Hollande et interné dans un camp en Belgique. C'est alors qu'il reçoit, de la main d'un aumônier militaire, sa première Bible. Jusque là ses lectures l'avaient plongé dans les poésies de Goethe, dont *Faust*, ainsi que dans le *Zarathoustra* de Nietzsche. Un peu plus tard, il est transféré dans un camp de travail à Kilmarnock, en Angleterre.

Moltmann continue toujours de se poser des questions. Goudineau-Souletie écrivent : « Ces événements tragiques de la guerre l'amènent à réfléchir au sens de l'existence et le poussent à chercher des raisons de vivre et de continuer d'espérer⁹⁶ ». Moltmann dirige alors sa quête de sens vers la foi chrétienne et l'étude de la théologie. Au même moment, une école de théologie ouvre ses portes dans la ville de Norton, tout près de l'endroit où Moltmann est retenu prisonnier. On lui accorde le droit de s'inscrire à cette école où enseignent, entre autres, des professeurs allemands.

En 1948, il est libéré et retourne à Hambourg pour découvrir un pays ruiné par la guerre et miné par la douleur et la honte. Dieu et la foi s'inscrivent alors en lui comme une bouée de sauvetage. La même année, il entre à l'université de Göttingen. Selon ses biographes :

Il lit Kierkegaard et étudie la théologie dialectique. Il admire la théologie de la Croix du jeune Luther. À cette époque, il rencontre les leaders de la théologie allemande qui laisseront une empreinte durable et profonde sur sa propre théologie. Les plus importants

⁹⁵ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, 252p.

⁹⁶ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.16.

d'entre eux sont les théologiens et les historiens Hans Joachim Iwand, Otto Weber et Ernst Wolf⁹⁷.

Selon Jea Eun Oh, dans *The suffering God in the theologies of Choan-Seng Song and Jürgen Moltmann*⁹⁸, Moltmann se laisse fortement influencer par Luther dans l'optique où Dieu se cache sous la souffrance et l'humiliation du Christ crucifié ; Luther pour qui la souffrance de Jésus sur la croix et le désespoir ont été plus grands que n'importe quelle souffrance humaine ; Luther qui prône la justification par la grâce à travers la foi.

Avec Iwand, Moltmann travaille sur l'eschatologie que fonde l'événement pascal : « Il y voit l'ouverture de l'histoire à l'avenir de la promesse divine. L'insistance de Moltmann sur la résurrection du Crucifié, comme événement incomparable dans l'histoire, sans analogie historique (*JMD*, 318), provient de ce théologien⁹⁹ ». Dès ce moment, malgré l'attention portée à la Résurrection, sa pensée se concentre sur la question du Crucifié ressuscité. Iwand le sensibilise, de plus, au socialisme chrétien et, par conséquent, à la responsabilité politique du chrétien d'anticiper dès ici-bas le Royaume qui vient.

Sous l'influence de Weber, professeur d'histoire de la théologie et de théologie systématique, qui fut aussi son directeur de thèse, Moltmann accepte un ministère pastoral de 1953 à 1958 dans le giron de l'Église réformée d'Allemagne, à *Wasserhorst*, et devient aumônier des étudiants de l'université de Brême. Confronté à l'embourgeoisement de ses fidèles, à l'utopie du *statu quo* de l'Église de l'époque qui veut garder la paix en inhibant toute créativité, Moltmann retourne à la recherche et devient professeur. Toutefois, il demeure toute sa vie à la fois théologien et prédicateur, unissant, dans l'exercice de sa pensée, les deux domaines dans une théologie de l'apostolat. Il s'oriente petit à petit vers la théologie de l'histoire. En 1958, il devient professeur d'histoire de la théologie et de théologie systématique.

À cette époque, la rencontre avec Ernst Bloch, philosophe marxiste pour qui la religion constitue une expression de l'espérance, exerce sur lui une influence déterminante. Selon Goudineau et

⁹⁷ *Ibid.*, p.16.

⁹⁸ J. EUN OH. *The suffering God in the theologies of Choan-Seng Song and Jürgen Moltmann*, Thèse de doctorat en théologie, Collège Emmanuel et Université de Toronto, 1999, page 48-90.

⁹⁹ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.17. N.B. *JMD*, est l'abréviation de *Jésus, Messie de Dieu*.

Souletie, Bloch aide Moltmann « [...] à redécouvrir le caractère central pour la foi chrétienne du thème de l'espérance et de la notion d'avenir¹⁰⁰ ». En effet, pour Bloch, l'homme est « [...] un être inachevé, en devenir permanent et déterminé par son avenir. Marqué par le manque, habité par de multiples pulsions, désirs et espérances (comme la faim, la soif de vivre, d'être heureux) lesquels le pousse à innover, l'homme est en quête d'accomplissement¹⁰¹ ». Cependant, pour Bauckham, Moltmann a su faire un usage critique de la philosophie de Bloch, développer une démarche parallèle mais centrée sur la résurrection du Christ et redonner une place centrale à l'eschatologie, dans la foi et la théologie chrétiennes.

Moltmann s'intéresse aussi avec passion à la nouvelle théologie biblique notamment avec les exégètes Gerhard von Rad et Ernst Käsemann. Ce dernier, d'après Souletie, met en lien deux contingences : l'histoire et la théologie, « [...] l'histoire de Jésus et l'histoire de la profession de foi [...] ¹⁰² », la seconde donnant sens à la première, Jésus ne pouvant être appréhendé que dans sa réalité historique. Cette façon de concevoir les choses influencera chez Moltmann, dans *Le Dieu crucifié*, « [...] l'herméneutique des origines et l'herméneutique des conséquences [...] ¹⁰³ » qui, mises en relations par le truchement de la méthode dialectique, donnent forme au contenu théologique.

Von Rad et Käsemann mènent Moltmann à la découverte de Karl Barth que Moltmann rencontrera à deux reprises et qu'il considérera comme un maître insurpassable de la théologie systématique. Selon Souletie, Moltmann a été fortement influencé par cette pensée de Barth sur la souffrance de Dieu le Père :

C'est bien en premier lieu Dieu, et d'abord le Père qui souffre du don et de la mission de son Fils [...]. C'est bien cette souffrance [celle du Fils] qu'il éprouve... à une profondeur qu'aucune créature, aucun homme - sauf précisément l'Unique qui est son Fils - n'a jamais pu atteindre, et cela d'ailleurs pour que l'homme n'ait pas à souffrir aussi excessivement... Cette compassion paternelle de Dieu est le mystère, c'est l'abîme de l'abaissement de son Fils, ce qui constitue en propre l'événement historique de la mort de ce Fils crucifié¹⁰⁴.

L'étude de la Bible exerce une influence marquante sur Moltmann qui porte une attention

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.21.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.21-22.

¹⁰² J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p.24.

¹⁰³ *Ibid.*, p.24.

¹⁰⁴ K. BARTH. *Kirchliche Dogmatik*, 339, cité par Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine*, IV : *Le Dénouement*, 217, cité par SOULETIE in *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p.7.

particulière aux Épîtres de Paul, l'apôtre fondateur, selon Moltmann, de la théologie de la croix, et aux Évangiles de Marc et de Jean. De plus, le théologien n'hésite pas à puiser dans l'Ancien Testament les passages qui soutiennent et enrichissent son argumentation. Richard Bauckham affirme catégoriquement que les interprétations bibliques de Moltmann, dans ses premiers travaux (sur lesquels portent majoritairement notre travail), sont rigoureusement enracinées dans la tradition et se soucient de l'approche historico-critique¹⁰⁵. Il reconnaît à Moltmann le mérite d'avoir été capable d'ouvrir les structures herméneutiques de la foi biblique aux préoccupations et réalités du monde moderne.

Voulant concilier la recherche intellectuelle et l'engagement social, Moltmann devient, en 1963, membre de la commission Foi et Constitution du Conseil oecuménique des Églises. Il participe au dialogue tant catholique-luthérien que celui des Églises orthodoxes et occidentales.

En 1964, Moltmann publie sa *Théologie de l'espérance* où sont tissés ensemble, selon son dire, « [...]les fils épars de la théologie biblique, de la théologie de l'apostolat et du Règne de Dieu, de la philosophie de l'espérance [...]»¹⁰⁶. Son engouement pour l'espérance est alimenté par ce qui se passe dans la société du temps : le développement du mouvement oecuménique, le Concile Vatican II, le mouvement des droits civiques aux États-Unis et le socialisme à caractère humain instauré en Tchécoslovaquie.

Il sera le premier à s'intéresser sérieusement aux écrits de Dietrich Bonhoeffer qui privilégie le Dieu de Jésus-Christ au Dieu tout-puissant et écrasant de la religion. Bonhoeffer croit, selon Souletie, que « Jésus appelle à la vie et "à souffrir avec Dieu de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu"¹⁰⁷ ». Pour Jea Eun Oh, Bonhoeffer influence Moltmann, par sa façon de voir Dieu souffrant dans le Christ comme le cœur de la théologie chrétienne et dans sa conviction que Dieu vient au secours de l'humanité par le truchement de sa faiblesse et de sa souffrance. Oh cite Bonhoeffer : « Christ help us, not by virtue of his omnipotence, but by virtue of his weakness and suffering...

¹⁰⁵ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1^{er} janvier 2005, p.161.

¹⁰⁶ J. MOLTSMANN. « Stations et signaux. Coup d'oeil rétrospectif sur mon cheminement personnel », *Études théologiques et religieuses* 46, 1971/4, p.357., cité par H. GOUDINEAU, J.-L. SOULETIE, in *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.23.

¹⁰⁷ J.-L. SOULETIE in H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.143. La citation de Bonhoeffer est tirée de : D. BONHOEFFER. *Résistance et Soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973.

[...]»¹⁰⁸. Ou encore : « It is not some religious act which makes a Christian what he is, but participation in the suffering of God in the life of the world¹⁰⁹ ». Cela aura pour effet d'enrichir l'éthique sociale de Moltmann et de consolider son souci d'engagement dans la société séculière.

Une influence semblable est exercée sur Moltmann par Johann Baptist Metz, un catholique, professeur de théologie fondamentale, qui inaugure une nouvelle théologie politique. Moltmann y voit une suite logique à sa théologie de l'espérance : croire à la résurrection des morts c'est aussi, dans les mots de Goudineau et Souletie, s'engager dans la lutte « [...] contre les puissances de mort qui oeuvrent ici-bas, venir en aide aux pauvres, aux déshérités et aux malades. Une telle théologie politique a son point de départ dans la foi qui est opérante dans l'amour (Galates 5:6) [...]»¹¹⁰.

De 1967 à 1994, Moltmann assume la tâche de professeur de théologie systématique à Tübingen. Durant ce temps, des événements surviennent qui provoquent chez Moltmann un revirement de sa pensée : l'assassinat de Martin Luther King, l'occupation de la Tchécoslovaquie par les armées du Pacte de Varsovie. Moltmann se rend compte que le dialogue chrétien-marxiste et le socialisme à caractère humain ne sont plus possibles. S'ajoutent à cela, l'arrêt des réformes tant au niveau du mouvement oecuménique des Églises que de celui de l'Église catholique d'après Vatican II, ainsi que les soulèvements étudiants de 1968. Moltmann pense alors à écrire une *Éthique de l'espérance* mais ne donne pas suite à son projet. En 1972, il publie *Le Dieu crucifié*, un écrit qui dévoile chez lui un changement de regard sur Dieu. Selon Goudineau-Souletie :

Le Dieu crucifié marque un changement important de perspective : on passe de la résurrection du Crucifié comme événement de la promesse divine à la Croix du ressuscité comme événement de l'amour divin ; on passe d'un Dieu essentiellement présent à la fin de l'histoire, et à raison de son anticipation dans l'événement de la Résurrection, à un Dieu présent à la Croix, qui entre véritablement dans l'histoire des hommes, l'endure et la fait avancer par la puissance de son amour souffrant¹¹¹.

Pour Moltmann, la théologie de la Croix est l'envers de la théologie de l'espérance, celle-ci pouvant

¹⁰⁸ D. BONHOEFFER, *Christ the Center*, p.188, 190., cité par J. EUN OH in *The suffering God in the theologies of Choan-Seng Song and Jürgen Moltmann*, Thèse de doctorat en théologie, Collège Emmanuel et Université de Toronto, 1999, p.60.

¹⁰⁹ D.BONHOEFFER, *Prison of God: Letters and Papers from Prison*, trans. R.H. Fuller (New York: Macmillan, 1954) p.166., cité par J. EUN OH in *The suffering God in the theologies of Choan- Seng Song and Jürgen Moltmann*, Thèse de doctorat en théologie, Collège Emmanuel et Université de Toronto, 1999, p.63.

¹¹⁰ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, in *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.27-28.

¹¹¹ *Ibid.*, p.27.

être considérée comme une eschatologie de la Croix.

Ainsi donc, les atrocités de la guerre avec leurs séquelles malheureuses ajoutées aux événements douloureux des années soixante obligent Moltmann à approfondir le problème du mal et de la souffrance. Il écrit : « « *Dès le début de mes études théologiques, la théologie de la croix m'a occupé*¹¹² [sic] ». S'unissant à ses compatriotes qui ont connu en temps de guerre les camps et les hôpitaux, il avoue que : « *Une théologie qui n'aurait pas parlé de Dieu en face du Crucifié abandonné de Dieu n'aurait pas eu de prise sur nous*¹¹³ ». Dès lors, l'idée d'intégrer le Dieu crucifié à la souffrance humaine et de penser la souffrance humaine comme faisant partie de la vie intime du Dieu Amour devient la préoccupation majeure de sa vie. Goudineau-Souletie écrivent à ce propos :

C'est donc à la lumière du Crucifié (et en dialogue principalement avec la théologie de la Croix de Luther, la philosophie athée de Camus et la théorie critique de l'école de Francfort) qu'il aborde la question de la souffrance humaine... et divine. [...] Moltmann repense complètement la question de Dieu à la lumière du Crucifié et de l'interrogation (jusqu'ici pas assez prise en compte selon lui) : "que signifie la mort du Christ pour Dieu lui-même ?" Sous l'horizon de la question de la théodicée (peut-on croire en Dieu après Auschwitz ?), et dans l'ombre de la Croix du Christ abandonné de Dieu, il plaide pour une "révolution dans la notion de Dieu" (DC, p.231) qui mène à l'affirmation "que l'être de Dieu est dans la souffrance et que la souffrance est dans l'être de Dieu même, parce que Dieu est amour" (DC p.261)¹¹⁴.

Dès lors, Moltmann croit fortement important de mettre au centre de la théologie et de l'Église chrétienne le Christ crucifié parce que, selon lui, « [...] *seul le Crucifié procure cette liberté qui change le monde parce qu'elle ne craint plus la mort*¹¹⁵ ». La contemplation du Crucifié libère, selon lui, l'être humain « [...] *du mensonge et de la vanité, de la volonté de puissance et de l'angoisse*¹¹⁶ ». Moltmann élargit cette vision des choses à la société en général et à la création tout entière. Il constate, cependant, que la croix avec ses corollaires que sont la souffrance et la mort, n'a pas bonne presse auprès des penseurs. Elle a, dès le début de la chrétienté, été prise en considération par Paul mais il a fallu plusieurs siècles avant qu'elle ne soit reconsidérée, plus tard, par Luther.

À la même époque, Moltmann se laisse inspirer par Kähler pour qui la christologie trouve sa

¹¹² J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1999, p.7.

¹¹³ *Ibid.*, p.7.

¹¹⁴ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, in *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.29-30.

¹¹⁵ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1999, p.7.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.8.

justification dans la croix : « Sans la croix, pas de christologie, et dans la christologie aucun trait qui n'aurait sa justification dans la croix¹¹⁷ » ; Kähler qui, au dire de Moltmann, veut « [...] engager la christologie, et avec elle toute la théologie chrétienne, sur la voie étroite de la croix¹¹⁸ ». Il se laisse toucher par les propos de Paul Althaus qui, lui aussi, pense la christologie à partir de la Croix. Il reçoit également l'influence de Johannes Christiaan Hoekendijk et Arnold Albert Van Ruler, instigateurs de la théologie de la mission et du thème de la paix, et celle de Eberhard Jüngel qui développe « [...] l'idée fondamentale "de la mort du Dieu vivant"¹¹⁹ » et affirme que : « Toute confession de foi chrétienne doit être compatible avec le cri de Jésus mourant - ou alors elle ne professe pas la foi en Dieu¹²⁰ », pour qui, enfin, le Père parle aux humains par la passion du Fils, passion où il se révèle pleinement comme celui qui rend justes les pécheurs.

À travers toutes ces influences, Moltmann pousse sa réflexion sur la Croix jusqu'à découvrir dans la contemplation du Crucifié, la présence aimante de la Trinité. S'attacher à la Trinité vient, selon lui, résoudre l'ambiguïté soulevée par la doctrine des deux natures, humaine et divine, attribuées au Christ. Dans *Le Dieu crucifié* Moltmann traite davantage la question du Père et du Fils. C'est dans un troisième livre, *L'Église dans la force de l'Esprit*, qu'il élabore le rôle de l'Esprit saint, comme force créatrice.

Motivé par un égal souci d'approfondissement, il prend part, en 1976, au dialogue juif-chrétien. Des penseurs juifs contemporains tels Abraham Heschel (le *pathos* divin), Franz Rosenzweig (la *Shekinah* divine) et Martin Buber, ("Je-Tu") viennent enrichir et conforter sa pensée théologique.

L'expérience acquise par Moltmann au sein d'organismes divers (Commission Foi et Constitution du Conseil oecuménique des Églises, dialogue juif-chrétien) et son engagement dans la théologie politique font voir à Moltmann l'urgence d'un renouveau dans l'Église. De fait, au dire de Bauckham, le travail de Moltmann s'ouvre aux influences d'autres traditions et mouvements qui affecteront son ecclésiologie : la théologie Catholique Romaine, la théologie Orthodoxe, la théologie

¹¹⁷ M. KAEHLER, *Das Kreuz*, 302., cité par Moltmann in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1999, p.132.

¹¹⁸ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1999, p.132.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.231. La citation de Jüngel est tirée de : E. JÜNGEL. « Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat » ZthK 65, 1968, 1-24, à présent dans *Unterwegs zur Sache*, 80 ss.

¹²⁰ E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, 1972, 297., cité par MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1999, p.226, note de bas de page no 2.

de la Libération.

2. Autres influences

Parmi les philosophes, Hegel est celui qui a eu la plus grande influence sur la pensée de Moltmann, notamment au niveau de la méthode. Selon Jea Eun Oh, Hegel a influencé, chez Moltmann, la forme à donner à la théologie Trinitaire de la Croix, plus précisément celle de la dialectique. De plus, pour Hegel, Dieu est affecté par la souffrance qu'il y a à la croix et dans le monde ; Dieu transforme cette souffrance en vie. Pour Souletie, Hegel a marqué Moltmann par sa christologie absolue centrée sur le vendredi saint ; christologie qui veut que la mort de Jésus entraîne la mort de la mort, qu'elle soit la négation de la négation. En effet, dans la mort de Jésus, Dieu va au bout du don de lui-même alors que la mort de Jésus, dans la négation d'elle-même, s'ouvre à l'universalité de Dieu. La pensée de Hegel permet à Moltmann de parler de Dieu de façon nouvelle, de s'éloigner de la métaphysique des attributs à laquelle il achoppe et de voir l'histoire du monde en Dieu. Souletie écrit :

Mais parler de nouveauté de Dieu pour Moltmann consiste d'abord à sortir de la métaphysique des attributs pour commencer à réfléchir à une certaine "temporalité" en Dieu. Cette réflexion a été rendue possible par la philosophie de Hegel centrée sur la méditation du vendredi saint spéculatif qui invite à comprendre ce qui se passe à la croix de Jésus à la fois comme ce qui arrive à Dieu même et comme événement historique à l'intérieur du monde ; Dieu ne peut pas être en dehors de celui-ci et de cette histoire, et la réflexion sur sa compromission avec elle oblige notre auteur à dépasser les catégories de l'immobilisme et de l'impassibilité. L'histoire du monde est maintenant caractérisée comme histoire en Dieu. Moltmann en a tiré une conclusion inexacte et il faudra établir la différence théologique entre une histoire *en* Dieu et une histoire *de* Dieu. Mais il a eu le mérite de saisir le devenir de Dieu dans la croix du Christ et le devenir du monde dans la vie trinitaire. La fécondité d'une telle christologie réside dans la tâche qu'elle se donne de "penser l'unité de Dieu et du monde sur le modèle de l'incarnation, 'sans séparation ni mélange' "121.

Moltmann signale dans *Le Dieu crucifié* les influences de : a) Conzelmann qui voit la mort sur la croix comme un fait historique assuré et la résurrection comme l'origine de la foi chrétienne ; b) Horkheimer dont la théologie négative voisine de la théologie critique « [...] trouve son fondement

¹²¹ J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 201, 1997, p.132.

dans la question ouverte du Crucifié : “Mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ?”¹²² » ; c) Albert Camus pour qui la souffrance menant à la désespérance et la mort du Christ en croix, viennent résoudre les problèmes du mal et de la mort. (Voir citation, p.32).

Moltmann s’inspire également de Zwingli pour qui la communication des idiomes suppose une transformation des sujets.

Pour terminer, Souletie, dans *La Croix de Dieu*, et dans *Jürgen Moltmann*, souligne les influences incontournables de Rahner, Urs von Balthasar, Pannenberg et Bultmann :

- a) Rahner, qui « [...] propose de parler du Fils dans sa passion comme celui qui espère contre toute espérance et qui se “démet” dans un mouvement d’abandon qui le fait rejoindre le mystère de son origine divine¹²³ » ; Rahner sur lequel Moltmann s’appuie pour affirmer que la Trinité économique est la Trinité immanente et inversement.
- b) Urs von Balthasar, qui « montre que la Croix du Christ révèle un double amour : “l’amour de Dieu le Père, qui permet à Dieu le Fils d’aller, dans l’obéissance absolue de la pauvreté et de l’abandon, là où il ne peut plus être que pure réceptivité pour la ‘colère’ divine ; et l’amour de Dieu le Fils qui, accomplit la volonté du Père (He, 10, 7) [...]”¹²⁴. Moltmann trouve en ce théologien, un appui important, lui qui n’hésite pas à saisir le mystère pascal en termes de : « La mort de Dieu, “lieu” du salut, de la révélation et de la théologie¹²⁵ » ; lui qui, selon Moltmann, « [...] développe la doctrine de Dieu comme théologie trinitaire de la croix¹²⁶ ».
- c) Pannenberg, qui élabore une christologie de la résurrection de Jésus mettant au centre de ses préoccupations l’histoire universelle comme cadre de l’interrogation humaine et l’eschatologie comme signification plénière de l’histoire. S’appuyant sur la pensée de Pannenberg, Souletie écrit :

Le scandale ne réside pas dans le fait que quelqu’un est revenu de chez les morts, mais du fait que le Ressuscité est précisément Jésus le Crucifié. L’enjeu du débat est donc bien celui de l’inouï que la résurrection du Crucifié inaugure dans l’histoire : la justification des

¹²² J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1999, p.259.

¹²³ SOULETIE in H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, in *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.143.

¹²⁴ H. Urs von BALTHASAR. *La Gloire et la Croix, 1. Apparition : Les aspects esthétiques de la Révélation*, Paris, Éd. Du Cerf-DDB, coll. « Théologie-Nouvelle alliance », 1993, p.179., cité par J.-L. SOULETIE in H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, in *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.143-144.

¹²⁵ H. Urs von BALTHASAR. « Mysterium Paschale » in *Mysterium Salutis*, t. 12, *Le mystère pascal*, Paris, 1972, p.9-264 (surtout p. 47 ss.), cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1999, p.228.

¹²⁶ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.228.

justes et des pécheurs. Au calvaire naît un nouveau monde dans lequel les bourreaux n'ont pas le dernier mot et dans lequel les victimes ne crient pas vengeance¹²⁷.

La Croix offre la possibilité « [...] de vivre selon la justice justifiante. Pannenberg a permis à Moltmann de s'ouvrir à ces perspectives et de rompre, mais seulement partiellement, avec une théologie de l'histoire de type hégélien¹²⁸ ». Pour Pannenberg et pour Moltmann, la croix vient contredire les prétentions du Christ et montre que Dieu ne ratifie pas les actions, les paroles et la vie du Christ. La résurrection, seulement, jouera ce rôle. Souletie écrit : « Seule la résurrection, [...], apparaît comme la confirmation de Dieu [...]. Elle anticipe la fin de toute l'histoire et fait apparaître Dieu dans le destin de Jésus¹²⁹ ». Selon Souletie, Moltmann prendra ses distances par rapport à Pannenberg dans le contenu concret de la prolepse et dans la question de la place de la justice. Pour Moltmann, selon Souletie : Jésus « [...] représente en mourant la malédiction qui est le destin d'un monde sans Dieu. Jésus souffre le destin des sans-Dieu parce qu'il a seul identifié le rejet de Dieu pour ce qu'il est vraiment. En cela consiste l'abandon de Dieu sur la croix¹³⁰ ».

d) Bultmann rejoint Moltmann dans la conviction que l'accomplissement de l'histoire et l'appréhension théologique rétrospective (lecture qui se fait après la résurrection) doivent se rapporter l'une à l'autre, au niveau de la compréhension de la foi, parce qu'ils sont inhérents à la personne de Jésus¹³¹. Pour Bultmann la croix est un événement eschatologique. Moltmann et Bultmann ont en commun la conviction que la mort historique de Jésus et sa résurrection, articulées entre elles, ouvrent la voie à la parole de la croix. Pour Bultmann, Jésus s'identifie à sa parole et la foi au Christ repose sur l'événement qu'est sa parole. Il écrit : « [...] la personne de Jésus tient toute sa parole, mais aussi [...] sa parole est événement¹³² ». La mort de Jésus va donc entraîner la mort de sa parole et la résurrection, en libérer toute la signification pour l'être humain qui adhère au kérygme et accepte de se laisser crucifier avec le Christ. Pour Bultmann autant que pour Moltmann, la théorie doit s'allier à la praxis.

¹²⁷ J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, 1997, p.51.

¹²⁸ *Ibid.*, p.51.

¹²⁹ *Ibid.*, p.52-53.

¹³⁰ *Ibid.*, p.55.

¹³¹ *Ibid.*, p.69.

¹³² R. BULTMANN. *Foi et compréhension*, I, 307., cité par J.-L. SOULETIE in *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 201, 1997, p.82.

Dans les publications subséquentes à *Le Dieu Crucifié*, Moltmann, toujours en recherche de vérité, continue de nuancer et d'approfondir une pensée déjà bien structurée et conséquente avec elle-même, centrée sur le Dieu crucifié comme réponse à la question de la théodicée après Auschwitz.

3. Appréciations d'autres théologiens

En terminant, nous croyons utile de permettre à deux théologiens d'exprimer leur appréciation de l'oeuvre de Moltmann.

Le premier, Hubert Goudineau, reconnaît que la pensée de Moltmann gagne en profondeur dans *Le Dieu Crucifié*, par rapport à sa *Théologie de l'espérance*. Il reproche toutefois à Moltmann, dans *Le Dieu Crucifié* de s'intéresser presque exclusivement aux textes du Nouveau Testament et de négliger ceux de l'Ancien, de cibler la passion et la mort de Jésus mais peu les autres événements de la vie de Jésus et donc de ne pas expliciter suffisamment sa compréhension de la personne de Jésus-Christ. Moltmann comblera cependant cette carence dans ses ouvrages ultérieurs en démontrant comment chaque événement de l'histoire du Fils dévoile une facette de la Trinité. Goudineau écrit :

Assurément, Moltmann n'est pas un théologien prudent ; sa pensée se caractérise au contraire par une réelle hardiesse [...]. Pour autant, son épistémologie trinitaire [...] est mûrement réfléchie et ne manque ni d'arguments exégétiques ni de poids théologique. De plus, sa réflexion puise dans la grande et riche tradition de l'Église en matière de réflexion trinitaire¹³³.

Quant à l'épistémologie de Moltmann, Goudineau en donne l'appréciation suivante :

Le grand intérêt et la grande force de la réflexion sur la connaissance de Dieu menée par Moltmann résident dans le caractère pleinement christologique et trinitaire du principe de connaissance qu'il défend. L'enjeu fondamental à ses yeux est de libérer la théologie chrétienne d'un carcan extérieur trop longtemps imposé et de la doter d'un principe épistémologique qui, sur le fondement du témoignage biblique, fasse pleinement droit à la spécificité chrétienne de Dieu : un Dieu révélé et reconnu dans "l'histoire du Fils", Jésus, et tout particulièrement à la Croix. Par là, Moltmann s'inscrit clairement dans ce vaste courant théologique actuel, largement influencé par Barth et sa théologie de l'humilité de Dieu, et qui compte dans ses rangs des théologiens aussi divers que Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Paul Althaus et Eberhard Jüngel¹³⁴.

Le second, Richard Bauckham, dont l'admiration pour Moltmann se fait sentir dans ses analyses

¹³³ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, in *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.84.

¹³⁴ Ibid., p.83-84.

de la pensée de théologien allemand et qui n'hésite pas à venir à sa défense, souligne que Moltmann s'intéresse à d'autres disciplines que la sienne et demeure en tout temps ouvert au dialogue ; que par l'exemple de sa vie il invite le chrétien à s'engager tant au niveau social que politique.

En résumé :

Jürgen Moltmann a connu dans sa vie la souffrance de la guerre et partagé la honte du peuple allemand après la découverte des camps d'extermination nazie, dont Auschwitz ; à travers ces événements il a gardé intacte sa préoccupation des choses de Dieu et l'espérance qu'une création nouvelle allait naître des cendres de toute cette misère. Pour répondre aux questions qu'il se pose, Moltmann entreprend des études en théologie, puis devient lui-même professeur de théologie systématique. Au cours de ses études, au fil de ses lectures et de ses rencontres, il subit des influences, notamment celles de ses professeurs d'Université : Iwan, Weber, Wolf qui l'orientent vers la résurrection du Crucifié et l'engagement social et politique du chrétien ; puis celles de Kierkegaard au niveau de la théologie dialectique et de Luther dans sa théologie de la Croix ; celles des philosophes Hegel et Bloch, le premier au niveau de la méthode dialectique, du cadre à donner à sa doctrine de la Trinité et de la conception de Dieu comme sujet, comme vainqueur de la mort et comme celui qui transforme la souffrance en vie ; le second au niveau de la notion d'espérance dans la religion.

Il s'intéresse à la Bible, particulièrement aux épîtres de Paul, aux évangiles de Marc et Jean, avec les exégètes von Rad et Käsemann. Il porte attention à la théologie systématique de Barth, à la théologie politique de Metz et aux écrits de Bonhoeffer, Kähler, Althaus, Camus, Conzelmann, Horkheimer et Zwingli qui le confirment dans la nécessité d'une théologie de la Croix où s'entremêlent la kénose et la souffrance de Dieu. La lecture de Bonhoeffer contribue à lui faire voir Dieu souffrant dans le Christ et Dieu venant au secours de l'humanité souffrante à travers sa faiblesse et sa propre souffrance. Des penseurs juifs viennent éclairer ses recherches avec leur description du *pathos* de Dieu, la *Shekinah* divine et le *Je-Tu* ; ce sont Heschel, Rosenzweig et Buber. Moltmann s'intéresse à la théologie catholique et orthodoxe ainsi qu'à la théologie de la Libération.

Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar lui fournissent le matériel nécessaire pour élaborer sa doctrine de la Trinité et penser la mort de Dieu comme le lieu du salut. Pannenberg et Bultmann orientent son concept de mort-résurrection, Pannenberg le confirmant dans l'idée que c'est vraiment le Jésus historique mort sur la croix qui a été ressuscité et que par le fait même, la résurrection justifie les justes et les pécheurs puisque Dieu qui paraissait absent à la Croix a ratifié tous les faits et gestes de la vie de Jésus et toutes ses paroles, et qu'il le fera également à tous ceux qui croient en lui.

En 1972, Moltmann publie *Le Dieu crucifié*, un livre qui témoigne d'un changement de regard

radical sur Dieu, changement répondant à une intuition profonde qui mûrissait tranquillement en Moltmann depuis le début de sa quête de Dieu : la foi chrétienne repose sur le Crucifié et la Croix est l'événement privilégié où se révèle l'amour incommensurable de Dieu. Moltmann voit Dieu qui par sa présence à la Croix entre véritablement dans l'histoire des hommes, la fait sienne et par la puissance de son amour souffrant la fait avancer. Le théologien, dès lors, fait de la Croix le fondement de sa christologie et qui plus est, il relie intimement la Croix à la Trinité, la Croix étant vue comme un événement de Dieu qui se réalise au sein du Dieu trine. Là sera la préoccupation majeure de sa vie liée à l'intérêt qu'il porte au rapport entre Dieu, le mal et la souffrance.

Certains reprochent à Moltmann la hardiesse de ses intuitions et de ses théories, mais ils sont forcés de reconnaître la profondeur de sa réflexion et la richesse de son argumentation, l'enracinement de ses propos dans la Bible et dans la grande Tradition de l'Église. Ils lui sont reconnaissants de mettre en valeur l'humilité de Dieu, de mettre le Dieu crucifié au centre de sa christologie et de témoigner par l'exemple de sa vie de la nécessité pour le chrétien de s'engager dans la vie sociale et politique, d'allier la théorie à la pratique. En effet, la vie de Moltmann est nourrie d'engagements divers tant au niveau oecuménique, pastoral que politique. Pendant cinq ans, il sera pasteur d'une petite communauté réformée.

Tout ce que Moltmann a vécu et toutes les influences reçues ont marqué sa christologie comme étant celle du Crucifié avec, pour conséquences, des implications tant au niveau historique que sotériologique et eschatologique. Ce sont ces aspects vus sous l'angle de la kénose que nous nous proposons d'étudier dans notre troisième chapitre.

CHAPITRE III

KÉNOSE ET SOUFFRANCE DE DIEU DANS LA THÉOLOGIE DE LA CROIX DE JÜRGEN MOLTSMANN

Le deuxième chapitre nous a permis de voir comment la pensée de Moltmann sur l'humilité de Dieu, la mort du Christ en croix et la puissance de l'amour trinitaire, s'est petit à petit formée à travers les événements de sa vie et les influences reçues. Le troisième chapitre cherche à mettre en lumière le développement des concepts de kénose, de mort et de souffrance du Dieu trinitaire, chez Moltmann, dans une théologie de la croix bien structurée et riche en argumentation. D'abord, dans le souci de suivre la trace de Dieu qui s'abaisse et souffre, nous dégagons les grandes lignes de la christologie de Moltmann fondée sur la Croix. Nous précisons les éléments de la démarche méthodologique de Moltmann et soulignons quelques aspects de son argumentation. Ensuite, notre attention se porte de façon particulière sur le Jésus historique et les paroles du *Psaume 22* mises dans sa bouche au moment de sa mort. Enfin, nous jetons un regard sur les données eschatologiques et sotériologiques reliées à la théologie de la croix et à la kénose dans les écrits du théologien.

Nous nous aidons, pour ce faire, des écrits de Moltmann lui-même mais aussi des auteurs suivants : Masao Abe, Lorraine Caza, Richard Bauckham, Hubert Goudineau, Jea Eun Oh, Paul Ricoeur et Jean-Louis Souletie, dont les références se trouvent dans notre bibliographie. Ces théologiens viennent ponctuer de leurs commentaires chacun des points traitant du Jésus historique, de l'eschatologie et de la sotériologie ; ils nous donnent l'occasion d'apprécier l'ampleur de la pensée de Moltmann et font ressortir les points de frictions avec la théologie traditionnelle.

1. La théologie de la Croix

Richard Bauckham discerne trois questionnements ou centres d'intérêt qui conditionnent la théologie de la croix de Moltmann et sa notion de la souffrance chez Dieu : la Passion du Christ, la nature de l'amour (celui qui aime ne peut pas ne pas souffrir) et le problème de la souffrance humaine. L'abaissement de Dieu sur la Croix témoigne selon Moltmann de l'amour incommensurable de Dieu pour l'être humain.

1.1 La croix comme fondement de la christologie de Moltmann

Tous les analystes de l'oeuvre de Moltmann, étudiés dans le cadre de ce mémoire, s'accordent à dire que la christologie de Moltmann repose fondamentalement sur le Crucifié. Tous font également état d'une seconde préoccupation importante chez Moltmann, celle de la Trinité reliée intimement à la Croix. Souletie va jusqu'à définir la théologie de Moltmann en termes de christologie de la Trinité. Cette théologie élabore, selon lui, une « [...] doctrine trinitaire qui cherche à comprendre la croix comme un événement de Dieu en Dieu. L'histoire passe [...] "en" Dieu puisqu'à partir de ce qui s'est passé entre le Père et le Fils sur la croix, l'Esprit s'est diffusé dans le monde¹³⁵ ». De son côté, Richard Bauckham voit chez Moltmann une christologie liée à l'Esprit, qui stipule que l'histoire de Jésus, dont la mort sur la croix, « [...] is not to be understood in a narrowly Christological but rather in a fully trinitarian way, in which Jesus lives in relation to his Father and the Spirit »¹³⁶.

Moltmann, dans *Le Dieu crucifié*, avoue lui-même fonder sa christologie sur la croix du Christ et qui plus est, retenant ce passage de l'Écriture qui met sur les lèvres de Jésus en croix les paroles du *Psaume 22* "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné", il conçoit le Christ crucifié et abandonné de Dieu comme le commencement de la théologie et de l'existence chrétienne. Moltmann écrit : « [...] nous partons donc du fait que Jésus est mort en présentant les signes et l'expression de l'abandon par Dieu le plus profond¹³⁷ ». Par conséquent, la foi chrétienne tient, selon lui, à la relation Père-Fils au moment même de la mort de Jésus et « [...] à la reconnaissance de Dieu *dans* le Christ

¹³⁵ J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997. p.9.

¹³⁶ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1^{er} janvier 2005, p.158.

¹³⁷ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.172.

Crucifié [...]»¹³⁸ ». Pour appuyer ses dires, Moltmann cite, comme un leitmotiv, tout au long de son oeuvre, ce passage de Paul : « Dieu était en Christ » (2 Co 5,19).

Le christianisme est donc, pour le théologien, la religion de la croix et la croix, le symbole qui identifie les chrétiens. La croix, dans son dépouillement, présente l'avantage d'éliminer tout élément interprétatif superflu et synchrétique. De plus, le Christ crucifié et abandonné de Dieu, n'offre aucune prise aux analogies traditionnelles tant théologiques que philosophiques permettant de connaître Dieu de façon indirecte par le truchement des oeuvres réalisées par lui dans la création et dans l'histoire ou dans la ressemblance de l'homme créé à l'image de Dieu ou encore dans les Idées. La Croix s'élève dans la contradiction face à la Loi, aux dieux romains et à Dieu lui-même ; car Jésus est condamné comme blasphémateur par rapport à la Loi reçue de Dieu, comme séditieux face à la religion politique de Rome et il est, sur la croix, selon les témoignages des premiers chrétiens, abandonné de Dieu, de ce Père dont il avait été pourtant si proche au cours de son ministère terrestre. Moltmann écrit :

Dans le Crucifié abandonné de Dieu et maudit par lui, la foi ne trouve aucune analogie de cette sorte qui lui communique une connaissance de Dieu indirecte, analogique, mais elle trouve la contradiction. Elle trouve dans le Christ crucifié la contradiction à plusieurs niveaux simultanément : elle trouve en lui la contradiction du Dieu qui a révélé sa volonté dans la Loi et est reconnu pratiquement dans les oeuvres de la Loi. Car Jésus est mort au jugement de la Loi comme blasphémateur. Elle trouve en lui la contradiction des soi-disant dieux et la libération de ces dieux qui étaient honorés dans la théologie politique de la religion politique. Car Jésus est mort sur la croix, à raison ou à tort, de la mort politique d'un séditieux. Enfin elle trouve en lui la contradiction du Dieu qui se révèle indirectement par ses oeuvres dans la création et l'histoire. Car Jésus est mort dans l'abandon par Dieu¹³⁹.

Le Christ condamné à mort et crucifié ne rencontre donc pas les attentes du peuple juif qui espérait un Christ glorieux écrasant l'ennemi sous son joug, redonnant toute sa fierté au peuple élu depuis trop longtemps opprimé par l'envahisseur. Dieu qui, dans la tradition, manifestait inlassablement sa puissance et sa gloire à travers ses prophètes, ses oeuvres et les événements de la vie de son peuple semble inexorablement absent et silencieux devant la croix. Alors, pour les disciples de

¹³⁸ *Ibid.*, p.80.

¹³⁹ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf,1999, *Ibid.*, p.86.

Jésus qui sont eux-mêmes juifs et qui deviendront les premiers chrétiens, qui donc est ce Jésus crucifié ? Est-il le Christ ? Est-il vraiment Dieu ? Est-il vraiment homme ? Sa mort ne serait-elle pas simplement l'aboutissement d'une mission qui remet en question l'autorité de la Loi ou qui revêt une signification mystérieusement autre ?

Moltmann répond à cela que le Crucifié lui-même est le Ressuscité et qu'il devient le fondement de toute théologie chrétienne. Une christologie doit puiser, pour lui, son origine dans la question suivante : « [...] comment le Jésus annonciateur est-il devenu le Jésus annoncé ?¹⁴⁰ », et l'explication se trouve dans le rapport intime entre deux domaines complémentaires : l'histoire et l'eschatologie. La foi chrétienne se trouve là « [...] où Jésus est confessé comme le Christ de Dieu [...] »¹⁴¹ et par conséquent « [...] les énoncés de la foi sur la résurrection et sur l'exaltation de Jésus par Dieu ainsi que sur ses fonctions comme Christ, Kyrios et Fils de Dieu se rapportent à sa vie et à sa mort¹⁴² ». Moltmann opte donc pour une démarche de pensée qui est dialectique.

1.2 Démarche de Moltmann

Afin de développer une théologie cohérente et éclairante, Moltmann utilise une démarche dialectique qui met constamment en relation : la Croix et la Résurrection ; la souffrance et la mort en rapport avec la vie nouvelle ; les données de l'histoire interprétées de manière théologique et l'eschatologie pour laquelle ce qui est dernier devient premier. Il se place résolument et de façon critique à la fois dans l'histoire de la vie de Jésus et dans sa résurrection pour finalement démontrer la divinité du Crucifié et comment le Dieu Trine se révèle par lui, à la Croix.

Pour Richard Bauckham, « The most important controlling theological idea in Moltmann's early work is this dialectical interpretation of the cross and the resurrection of Jesus, which is then subsumed into the particular form of trinitarianism that becomes the overarching theological principle of his later work¹⁴³ ». Bauckham ajoute :

By recovering a Christological center that is both dialectical and eschatological, Moltmann's theology acquired an openness to the world which is not in tension with the

¹⁴⁰ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, *Ibid.*, p.133.

¹⁴¹ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, *Ibid.*, p.95.

¹⁴² J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, *Ibid.*, p.131.

¹⁴³ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1-1-2005, p.148.

Christological center but is actually required by the Christological center, and which is not an accommodation to conservative, liberal, or radical values, but has a critical edge and a consistent solidarity with the most marginalized members of society¹⁴⁴.

En conférant une vie nouvelle au Crucifié, Dieu crée une continuité dans la plus radicale discontinuité. Là se trouve, selon Bauckham, la méthode de travail et l'originalité de la pensée de Moltmann qui ne perd jamais de vue le Royaume de Dieu offert à tous, qui demeure soucieux autant de la praxis que de la doxologie, et pour qui les relations à l'intérieur de la Trinité tout comme entre la Trinité et la création, ne sont pas hiérarchisées mais réciproques.

À travers sa dialectique, Moltmann met en relation des éléments contradictoires. Ainsi, il nous fait découvrir un Dieu qui, par amour, aime ce qui est différent de lui, comme le sont les impies et les abandonnés de Dieu, et auxquels, sur la croix, il s'identifie. Ainsi, Dieu se révèle dans la souffrance à l'homme inhumain qui veut à tout prix accéder à la divinité par la Loi auto justifiante ou par la puissance politique qui l'élève au-dessus de la mêlée ou encore par une gérance du cosmos par laquelle il se fait dieu lui-même. Par la croix du Christ, il lui montre un chemin de vie fort différent et libérateur.

L'unité dans la contradiction est assurée, selon Goudineau, dans l'identité de Jésus qui est Dieu et la fidélité de Dieu qui fait exister ce qui n'est pas et donne la vie aux morts. Cependant, l'approche métaphysique du théisme décrivant Dieu comme un être impérissable, immortel, immuable et impassible, ne cadre pas avec la passion du Christ. Dieu n'est pas totalement transcendant. Pour que la mort du Christ sur la croix soit salvifique, il faut que Dieu y soit impliqué comme il doit l'être en toute souffrance et en toute mort car l'amour, chez Dieu, comprend aussi la souffrance. Goudineau cite ainsi Moltmann : « Si Dieu était à tout point de vue incapable de souffrir, il serait aussi incapable d'aimer. (TRD, p.38)¹⁴⁵ ».

Enfin, pour Souletie, dans *La Croix de Dieu*, la théologie dialectique de Moltmann présente l'avantage de donner de l'importance aux recherches exégétiques et de voir Jésus comme l'annonciateur devenu l'Annoncé, alors que la théologie libérale à travers sa critique des dogmes et

¹⁴⁴ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1-1-2005, p.161.

¹⁴⁵ Tel que cité par par GOUDINEAU in H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.76. (TRD : *Trinité et Royaume de Dieu*).

des représentations bibliques présente Jésus comme un modèle idéal de vertu à imiter et non comme un sauveur.

Ce qui importe pour Moltmann, c'est la relation de Jésus avec son Dieu et Père, relation qui s'est manifestée à travers sa prédication et ses actes, qui a été anéantie dans sa mort marquée par l'abandon et qui s'est révélée pleinement dans la gloire de la Résurrection.

Les sous-chapitres qui suivent, traitent du Jésus historique, en particulier de sa mort, et développent les concepts d'eschatologie et de sotériologie reliés au Dieu kénotique chez Moltmann. Nous reportons au quatrième chapitre l'étude de la pensée trinitaire de Moltmann afin de lui laisser toute la place qui lui revient.

2. Le Jésus historique

Moltmann décrit le Jésus historique comme celui qui tout au long de sa vie publique se fait proche des malheureux et qui est condamné injustement comme blasphémateur, séditieux et abandonné de Dieu. Apparemment, Jésus ne connaît pas une fin glorieuse. Ses disciples doutent de lui : est-il vraiment le Messie ? Pourtant Jésus est bien le Fils du Père qui par amour, donne sa vie, accepte librement la mort sur la croix et assume dans sa souffrance et sa mort la vie et les souffrances autant des justes que des injustes.

2.1 Justification de Moltmann face au Jésus historique

Il nous semble ici opportun de préciser comment Moltmann justifie son choix d'accorder une grande importance au Jésus historique. Les paragraphes qui suivent résument son argumentation.

La christologie de l'Église ancienne a, selon Moltmann, répondu à la question du rapport entre la divinité et l'humanité du Christ par la théorie des deux natures. De plus, des titres et des attributs christologiques ont été attribués à Jésus-Christ exprimant, selon Moltmann, « [...] son règne, son avenir et sa signification par rapport à Dieu, aux hommes et au monde¹⁴⁶ » ; ces titres et attributs s'inscrivent dans une herméneutique des effets et conséquences. Or, selon Moltmann, la réconciliation ciel-terre, dans la doctrine des deux natures, laisse traîner des équivoques et ouvre la porte au docétisme. De leur côté les titres et attributs étant susceptibles de changer au gré des cultures, des

¹⁴⁶ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.98.

langues et des circonstances, n'offrent aucun fondement stable et définitif.

La christologie spéculative moderne de l'idéalisme allemand selon laquelle tout chemin qui mène à Dieu ne peut trouver son origine qu'en Dieu lui-même, vient momentanément au secours de Moltmann, comme celui-ci l'exprime dans la foulée de Hegel : « La connaissance de Dieu présuppose la révélation que Dieu fait de lui-même¹⁴⁷ ». Dieu s'auto-manifeste donc dans le Christ, il s'incarne en lui dans sa vie qui aboutit à la mort sur la croix et dans sa résurrection, dans son abaissement comme dans son exaltation. Or cette conception demeure liée à la subjectivité de l'être humain et risque de prendre pour objet de foi des projections que l'humain fait de lui-même sur Dieu.

Enfin, la nouvelle « Jésulogie¹⁴⁸ » présentant Jésus dans son impeccabilité comme le modèle moral parfait devant Dieu, n'arrive pas, quand à elle, à justifier ni la résurrection, sinon par un miracle, ni l'abandon de Jésus par Dieu sur la croix. Elle se concentre sur la vie de Jésus et sur sa prédication et oublie sa fin. Sa mort est vue de façon réduite comme une conséquence inéluctable de sa mission.

Par contre, le Jésus historique qui a vécu et est mort crucifié sous le règne de l'empereur Tibère et qui est ressuscité selon le témoignage de ses disciples demeure pour sa part un point fixe et un critère invariable autour duquel s'articulent tous les titres qui lui sont donnés. La réconciliation vrai Dieu, vrai homme, se réalise dans la mort du Crucifié vue comme une création nouvelle. Moltmann écrit : « “Qui dites-vous que je suis ?” [...] À cette question du Christ, seule répondra une nouvelle création dans laquelle la nouveauté et la croix de Jésus ne sont plus nouveauté et scandale, mais deviennent fondement et lumière du Royaume¹⁴⁹ »

Moltmann fonde donc la théologie chrétienne dans la personne et l'histoire de Jésus, particulièrement sur sa fin tragique. Il cherche à comprendre la mort violente de Jésus à partir de la vie qu'il a vécue mais aussi dans le contexte de la foi primitive en la résurrection. Que Jésus ait été mis en croix, cela se prouve historiquement. Mais que signifie sa mort sur la croix ? La réponse se trouve dans les témoignages des chrétiens qui l'ont vu vivant après sa mort.

Jésus a vécu pour qui ? Pour Dieu son Père. Il a vécu pour quoi ? Pour l'Évangile du Royaume

¹⁴⁷ Ibid., p.105.

¹⁴⁸ Jésulogie : néologisme décrivant un courant théologique, humaniste, qui étudie la personne, les faits et gestes de Jésus de Nazareth sans pour autant le considérer comme Christ.

¹⁴⁹ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.125-126.

annoncé aux pauvres. L'histoire de Jésus revêt ainsi un caractère théologique. Il s'agit, selon Moltmann, d'une *histoire théologique* dominée par le conflit « [...] entre le Dieu que Jésus prêchait comme son Père et le Dieu de la Loi, tel que le comprenaient les gardiens de la Loi, ainsi que les dieux politiques de la puissance occupante romaine¹⁵⁰ ». La condamnation et la mort de Jésus découlent de son ministère et de sa prédication. Jésus qui est le Christ est condamné comme blasphémateur aux yeux des Juifs, comme séditieux au regard des Romains et meurt sur la croix abandonné par son Père. Tels sont les éléments de la kénose qu'il doit assumer.

2.2 Jésus et la Loi. Jésus est condamné comme blasphémateur.

Durant sa vie, par amour pour son Père et pour les humains, Jésus fréquente les pauvres, les petits, les malheureux, les sans-droits, les injustes et n'hésite pas à se placer au-dessus de la Loi et de l'autorité de Moïse lorsque les circonstances l'exigent. Il transgresse le sabbat et prêche Dieu comme un Être libre par rapport aux prescriptions de la Loi. Il pardonne les péchés, se faisant ainsi l'égal de Dieu qui seul peut pardonner les péchés, démontrant par là qu'il est plus qu'un prophète. Il s'éloigne des disciples de Jean-Baptiste et du baptême de pénitence en prêchant que le Royaume ne vient pas comme un jugement que l'on se mérite mais comme une grâce, un pardon de Dieu accordé sans condition à tout être humain. En devenant ami des publicains et des pécheurs Jésus brise, selon Moltmann, le schéma ami-ennemi. Il rompt avec la loi du talion et témoigne d'une grande liberté par rapport au légalisme et à la violence. Moltmann écrit : « Pour les Pharisiens et les Zélotes, il était un "traître" à la cause sainte d'Israël¹⁵¹ ».

Jésus, par conséquent, dès le début de son ministère, entre en conflit avec les gens pieux, les hommes au pouvoir et leurs lois surtout parce qu'il prétend parler au nom de Dieu, lui qui n'a ni titre, ni fonction au sein du judaïsme, lui qui n'est que le fils d'un menuisier, un homme sans défense et vulnérable. Il y a donc contradiction entre sa prétention qui le fera condamner à mort, et sa pauvreté, comme il y a contradiction entre sa résurrection et sa mort. D'un côté, sa mort permet difficilement de croire à un accomplissement de son obéissance à Dieu, contredit en apparence l'annonce du Royaume de Dieu et détruit tous les espoirs que les disciples mettaient en lui. Moltmann écrit : « La souffrance sans résistance de Jésus et sa mort impuissante prouvaient visiblement à chacun la

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.148.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.168.

puissance et la légitimité de la Loi et de ses gardiens. Les disciples l'abandonnèrent donc à l'heure de la crucifixion et "s'enfuirent tous" (Mc 14,50)¹⁵² ; par contre, à la lumière de sa résurrection, Jésus montre qu'à travers cette humilité, cet abandon, Dieu, son Père, manifeste sa grandeur, sa puissance et son amour ; il révèle que :

[...] c'est précisément par sa pauvreté, son abaissement et son abandon que le Royaume, la justice et la grâce de Dieu rejoignent les pauvres, les petits et les abandonnés et leur sont communiqués. C'est ce que dit la "parole de la croix", sur la base de sa résurrection dans l'avenir de Dieu, au sujet de la marche de Jésus vers la croix et au sujet du Crucifié¹⁵³.

Le Christ venu parfaire la Loi s'est vu condamné par elle comme un impie. Le Jésus historique démontre que la volonté de Dieu ne peut être codifiée une fois pour toutes dans la Loi, elle qui, plus souvent qu'autrement, cache Dieu au lieu de le révéler.

Jésus est aussi condamné comme séditieux.

2.3 Jésus et le pouvoir romain. Jésus condamné à mort comme séditieux.

Jésus apparaît comme une menace pour l'ordre social et politique et subit, de la part des autorités romaines, le châtement politique réservé aux esclaves fugitifs et aux insurgés. Par la liberté qu'il s'octroie et dans sa prédication sur la grâce de Dieu, Jésus s'élève implicitement contre la prétention des souverains romains qui se divinisaient eux-mêmes. Moltmann écrit : « [...] la liberté de Jésus et sa prédication du droit de Dieu fondé sur la grâce ne concernait pas seulement Pharisiens et Zélotes, mais aussi et non moins les fondements religieux culturels et politico-religieux de la Pax romana, ainsi que les conceptions archaïques de la justice de tous les hommes¹⁵⁴ ». Jésus est donc condamné « [...] au nom des dieux de l'état romain garantissant la Pax romana¹⁵⁵ ». Moltmann ajoute : « Pour les Romains, il était à la manière des chefs de Zélotes un individu de plus dans la série des fauteurs de troubles. L'action de Jésus et la réaction suscitée par elle aboutirent de façon logique certaine à ce qu'il fût livré aux Romains et ainsi crucifié¹⁵⁶ ». C'est en tant que Juif et non de blasphémateur que Jésus est condamné à mort par les Romains.

Jésus essuie donc une méprise de la part des Juifs et des Romains ainsi qu'une méprise de la part

¹⁵² *Ibid.*, p.154.

¹⁵³ *Ibid.*, p.153.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.168.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.159.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.168.

des disciples qui l'abandonnent et qui fuient.

Pour Moltmann, il faut ici reconnaître dans les souffrances du Christ les souffrances d'Israël car en mourant Jésus connaît le destin de bien d'autres juifs morts sous la torture romaine parce que présentant une menace pour l'hégémonie de Rome. À travers Jésus, Dieu qui, dans sa Shekinah, vit au milieu de son peuple, « [...] fait des souffrances d'Israël ses propres souffrances¹⁵⁷ ». À ce niveau, il y a un rapprochement à établir entre les souffrances du Christ, celles du peuple d'Israël et celles de Dieu à cause du monde. Jésus, dans son impuissance, ses souffrances et sa mort en croix, rejoint la souffrance de tous les pauvres dans le monde, de tous ceux qui sont privés de pouvoir et de droit. Leurs souffrances deviennent les souffrances du Christ. Moltmann écrit : « La théologie de la croix n'est pas "pure théologie" au sens moderne, apolitique et privatisé du mot. La foi au crucifié est, au sens politique, témoignage public pour la liberté du Christ et le droit de la grâce face aux religions politiques des peuples, des empires, des races et des classes¹⁵⁸ ».

Ainsi donc, le légalisme et la soif de pouvoir conduisent Jésus à une mort injuste. Mais plus pénible encore est sa mort dans l'abandon de Dieu, son Père.

2.4 Jésus et Dieu. Jésus meurt abandonné de Dieu.

La mort de Jésus n'est pas une belle mort. Plus que l'abandon de ses disciples, Jésus subit aussi l'abandon de Dieu son Père de qui il a pourtant été si proche durant toute sa vie. Là est, selon Moltmann, le plus profond tourment de sa passion et de sa mort. Le théologien écrit :

Unaniment les évangiles synoptiques rapportent son "tremblement et sa peur" (Mc 14, 34 et paral.) Et la détresse de son âme jusqu'à la mort. Il mourut "avec de grands cris et des larmes", dit l'épître aux Hébreux (5, 7). Selon Marc, 15, 37, il mourut en jetant un grand cri inarticulé. Comme l'histoire chrétienne de la tradition a progressivement atténué dans ses récits de la Passion ce cri terrible de Jésus au moment de sa mort et l'a remplacé par des paroles consolantes et triomphantes, nous pouvons conclure ici à un noyau historique. Jésus est manifestement mort en présentant toutes les expressions de l'effroi le plus profond. Comment comprendre cela ¹⁵⁹?

Son cri "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" (Mc 15, 34) est, selon Moltmann, l'interprétation, issue de la communauté post-pascale, la plus proche de la réalité historique de la mort

¹⁵⁷ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.239.

¹⁵⁸ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.169.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.171.

de Jésus. Dans *Jésus Messie de Dieu*, Moltmann écrit : « L'idée que la dernière parole adressée par Jésus à ce Dieu qu'il avait invoqué en appelant Abba, Père bon, était : "tu m'as abandonné", n'aurait certainement pas pu s'enraciner chez les chrétiens si cette parole terrible n'avait pas été effectivement prononcée, ou du moins entendue dans le cri d'agonie de Jésus¹⁶⁰ ». Moltmann appuie ses dires sur l'enseignement de Paul (He 2,9) : « [...] loin de Dieu - *chôris theou* - il a goûté la mort pour tous¹⁶¹ ».

Il faut voir la mort de Jésus dans la relation de Jésus avec son Dieu, Père, dont il a été si proche toute sa vie et dont il est privé de la présence au moment de sa mort. D'ailleurs, le silence de Dieu se fait sentir dès le jardin des oliviers : Dieu n'exauce pas le vœu de Jésus que le calice soit écarté. Pendant la Passion et au moment de la mort de Jésus, aucun miracle ne se produit, alors que durant toute sa vie, Jésus a manifesté la présence de Dieu, en faisant des miracles, en se rapprochant des pauvres et des malheureux. Il y a, selon Moltmann, rupture de communion avec Dieu, Dieu qui pourtant s'est identifié à Jésus et à sa parole. Et au moment de sa mort, c'est toute la cause pour laquelle Jésus a vécu, son existence théologique même, c'est-à-dire l'annonce de Dieu, qui semble s'effondrer. Moltmann écrit dans *Le Dieu crucifié* : « [...] la cause pour laquelle il vivait et agissait était d'après toute sa prédication si intimement liée à sa personne et à sa vie que sa mort devait être également la mort de sa cause. C'est d'abord cela qui a fait le caractère unique de sa mort en croix. [...] ¹⁶² ». Ce qui fait dire à Moltmann que la mort de Jésus relève plus d'un abandon par Dieu que d'un malheur, d'une méprise humaine ou d'une injustice. Et cet abandon a quelque chose de particulier qui dépasse toutes les expériences que la tradition chrétienne a pu décrire dans les métaphores qu'énumère Moltmann dans *Jésus le Messie de Dieu* : le « silence » de Dieu, son visage « caché », les « ténèbres divines », la « nuit obscure de l'âme », la « mort de Dieu » et l'« enfer »¹⁶³.

C'est en ce sens que doivent être interprétées les paroles du *Psaume 22*. Selon Moltmann, le juste du *Psaume 22* ne demande pas à Dieu de manifester sa compassion envers lui, mais de révéler sa justice en ne laissant pas aller l'oeuvre de ses mains. Le cri que pousse Jésus au moment de mourir doit être compris, quant à lui, comme un événement entre Jésus et son Père. Et puisque Jésus est lui-

¹⁶⁰ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.237.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.237.

¹⁶² J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.174.

¹⁶³ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.238.

même « fils de Dieu » (Mc 15, 39) comme le formule le centurion au pied de la croix et que selon Paul « Dieu était dans le Christ » (2 Co, 5, 19), bien vivant en lui, l'événement se passe en Dieu, entre Dieu et Dieu. Moltmann écrit à ce propos dans *Le Dieu crucifié* :

L'abandon exprimé par le cri qu'il jette en expirant et correctement interprété par les paroles du psaume 22 doit donc être strictement compris comme un événement entre Jésus et son Père et ainsi comme un événement entre Dieu et Dieu. L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événement en Dieu lui-même - "Dieu contre Dieu" - si on doit par ailleurs maintenir que Jésus a témoigné et vécu de la vérité de Dieu. On ne doit pas se cacher cette "inimitié" entre Dieu et Dieu en ne prenant pas au sérieux soit l'abandon de Jésus, soit son message vécu, soit son dernier cri sur la croix¹⁶⁴.

Selon Moltmann, la mort de Jésus met en jeu la divinité de son Dieu et Père. Le théologien écrit :

[...] On pourrait formuler cela de façon abrupte en disant que la signification du cri de Jésus, tel qu'il est exprimé à l'aide des paroles du psaume 22, n'est pas seulement "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" mais inséparablement : "Mon Dieu, pourquoi t'es-tu abandonné ?" Dans le contexte théologique de sa prédication vécue, c'est avec cette force qu'on doit souligner l'unité de Jésus et de Dieu¹⁶⁵.

Il n'y a pas donc pas que Jésus qui soit présent à la croix et qui souffre les affres de la mort. La Trinité tout entière y est présente sous des formes différentes. Il nous faut, selon Moltmann, changer notre idée chrétienne de Dieu. La tradition l'a fait, quant à elle, dans le développement de la doctrine trinitaire et dans la théologie de la croix.

Quel sens a, de plus, cet abandon ? Dans son abandon, Jésus porte en lui tous les abandons vécus par la création entière. Bauckmann écrit que selon la théologie de Moltmann : « In the cross, Jesus enters and suffers vicariously the end-time sufferings that threatens the whole creation. He identifies with dying nature as well as with abandoned human¹⁶⁶ ».

L'expérience de Jésus revêt donc un caractère unique. Pour Moltmann, la résurrection viendra prouver l'unité de Jésus avec son Dieu Père et de Dieu avec Jésus. Elle définira le rôle de Jésus-Christ comme médiateur réel et historique entre Dieu le Père et l'humanité. Ce qui signifie que l'être humain, juste ou pécheur, n'a accès à Dieu le Père que par le Christ qui est le représentant de Dieu

¹⁶⁴ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.177.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.176.

¹⁶⁶ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1-1-2005, p.158.

dans un monde impie et abandonné.

Ces propos nous amènent à parler de la kénose au point de vue eschatologique. Mais auparavant, voyons comment l'interprétation de *Mc* 15, 34 par Moltmann a été accueillie par d'autres théologiens et exégètes.

2.5 L'herméneutique de Moltmann sur *Mc* 15, 34 vue par d'autres théologiens et exégètes

2.5.1 Appréciation de Lorraine Caza

Lorraine Caza approuve le souci de Moltmann de ne jamais séparer crucifixion et résurrection. Dans *Le Dieu crucifié*, Moltmann fonde son espérance de résurrection sur la croix en insistant sur le cri poussé par Jésus. Mme Caza admet que pour la communauté primitive Jésus est mort dans l'angoisse et la désespérance. De plus, elle note que la descente aux enfers, exprimée dans le cri d'abandon, représente pour plusieurs théologiens protestants ou catholiques « [...] une reconnaissance du fait que Jésus est mort dans "l'abandon de Dieu"¹⁶⁷ ». Cependant Mme Caza croit que le véritable enfer pour une personne réside davantage dans le refus de reconnaître Dieu comme « mon Dieu ». Or Jésus s'adresse à son Père par ces paroles : « Mon Dieu ... » et demeure, ainsi, d'une certaine façon, en communion avec lui, malgré le sentiment d'abandon ressenti. Moltmann en opposant radicalement le moment d'abandon sur la croix à la communion inhérente à la vie et au ministère de Jésus, sépare ce qu'il veut pourtant unir : le Père et le Fils. À cause de cette communion qu'elle estime toujours présente, L. Caza rejette l'assertion de Moltmann voulant qu'il y ait, à la croix, dissension entre Dieu et Dieu, dissension exprimée par Moltmann dans la phrase citée plus haut : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi t'es-tu abandonné ? ».

La théologienne se demande si le « [...] binôme expression-anéantissement utilisé pour dire l'opposition vie-mort est le plus fidèle au réel. N'y a-t-il pas, dans l'obscurité de chaque moment présent, à la fois quelque chose de ce que Moltmann appelle "expression" et quelque chose de ce qu'il appelle "anéantissement" ¹⁶⁸ ? », puisque Dieu est le Seigneur des vivants et des morts ? La cause que Jésus a fait sienne durant son ministère n'est donc pas en perdition, comme le stipule Moltmann.

L. Caza reconnaît enfin que l'appropriation que Jésus fait des paroles du *Psaume* 22 à travers le témoignage des premières communautés revêt une dimension unique mais ne nécessite pas, pour

¹⁶⁷ L. CAZA. *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1989, p.34.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.36.

être comprise, d'être opposée à l'interprétation du cri du juste de l'Ancien Testament puisque dans les deux cas ces paroles sont une prière adressée au Dieu juste et fidèle de l'Alliance, le même qui est un Père en relation avec une personne particulière : son Fils.

2.5.2 Appréciation de Richard Bauckham

Selon Bauckham, le cri de déréliction est central, chez Moltmann, pour comprendre la souffrance de Dieu. Bauckham prend lui-même appui sur le théologien et exégète italien Gérard Rossé, pour qui le cri exprime en effet un désespoir et une révolte, sans toutefois séparer le Père et son Fils sur la croix, comme le fait Moltmann.

Le cri de Jésus à son Père touche, pour Bauckham, deux dimensions : 1) celle de Dieu qui s'identifie à l'impie et au misérable dans la profondeur de leur sentiment d'abandon (aspect sotériologique) ; 2) celle qui donne sens à la Croix pour Dieu lui-même, en la décrivant comme un événement qui se passe en Dieu, entre le Père et le Fils (aspect théologique). Le Fils souffre de l'abandon du Père et le Père, de la souffrance du Fils abandonné. Cela signifie, par extension, que Dieu est affecté par sa création et n'agit pas de l'extérieur pour la sauver mais à l'intérieur même des relations trinitaires. Moltmann se distancie en cela de Rahner et de Barth pour qui Dieu reste toujours transcendant et extérieur. Sa façon de voir la souffrance en Dieu l'éloigne également de la christologie chalcédonienne et de sa doctrine des deux natures.

2.5.3. Appréciation de Paul Ricoeur

Pour Paul Ricoeur, l'herméneutique de Moltmann décrit le cri de Jésus comme un événement historique qui a un sens théologique. Mais Ricoeur doute que cet « [...] événement-sens de la mort de Jésus abandonné de Dieu [...] » comble le fossé créé par la critique moderne entre le Jésus historique et le Christ de la foi. Toutefois, Moltmann, selon Ricoeur, « [...] désigne avec une intelligence et une force peu communes, le *lieu d'origine* des “questions sur Jésus”, qui qualifient toute théologie comme chrétienne¹⁶⁹ ».

2.5.4 Appréciation de Hubert Goudineau

Pour Goudineau, l'expression « Mon Dieu pourquoi t'es-tu abandonné ? » démontre la profonde souffrance de Dieu et permet de distinguer la croix de Jésus de celle des martyrs qui eux peuvent

¹⁶⁹ P. RICOEUR. « Le Dieu crucifié de Jürgen Moltmann », *Christ, visage de Dieu*, Paris, Seuil, 1975, p.114.

toujours recourir à Dieu. Mais faut-il, comme le stipule Moltmann, que le désespoir de Jésus soit total ? Jésus peut-il avoir perdu complètement confiance en Dieu, lui qui durant tout son ministère s'est montré si lucide et si conscient de la proximité de son Père ? Pourquoi, au moment de mourir, éprouverait-il de la surprise, se sentirait-il pris au dépourvu ?

Goudineau se demande s'il est possible, à partir du cri de Jésus, d'arriver à la conclusion d'une déchirure ontologique en Dieu lui-même, ne serait-elle que passagère. Que savons-nous de Dieu ? L'argumentation de Moltmann repose, selon Goudineau sur les données suivantes : « [...] son principe herméneutique de la connaissance de Dieu à la Croix dans son contraire, [...] (son) appel au silence du Père à Gethsémani, ainsi qu'à certains textes pauliniens qui soulignent la séparation entre le Père et le Fils (2 Co 5, 21 ; Ga 3, 13)¹⁷⁰ ». Au point de vue exégétique, selon Goudineau, les arguments manquent et au niveau théologique la dissension dans l'être même de Dieu est hasardeuse et insoutenable car elle peut générer des conséquences théologiques graves. Goudineau écrit : si Dieu « [...] en venait à défaillir, qui pourrait subsister ¹⁷¹? ». Goudineau privilégie l'interprétation de Jüngel au sujet de la croix, interprétation qui suit de près celle de Moltman mais pour laquelle il n'y a pas de « dissension » en Dieu, ou dans la Trinité, mais une « distinction »¹⁷². Pourtant Moltmann réconcilie la division et l'unité quand il écrit dans *Trinité et Royaume de Dieu* : « L'amour unifiant se transforme en malédiction qui sépare ; ce n'est qu'en étant abandonné, maudit que le Fils est encore le Fils. Ce n'est qu'en abandonnant, livrant, que le Père est encore là. L'amour qui se communique et qui se rend, se transforme en douleur infinie et en abandon à la mort¹⁷³ ». L'unification, momentanément mise en cause à la croix, se réalisera pleinement au moment de la résurrection.

2.5.5. Appréciation de Souletie

Pour Souletie, Dieu se révèle, chez Moltmann, en Jésus qui meurt « [...] comme un réprouvé, de la mort violente d'un impie, de la mort de l'abandon complet¹⁷⁴ ». Il se révèle dans l'histoire du Christ tout en restant caché. La vision du Christ abandonné évite le piège de la religiosité dévote, de l'obéissance à la Loi, d'un modèle idéal à atteindre à coup de volonté. Elle permet tout simplement

¹⁷⁰ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.114.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.114.

¹⁷² *Ibid.*, p.114.

¹⁷³ Tel que cité par Goudineau in *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.111-112.

¹⁷⁴ J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p.133.

à l'être humain abandonné, réprouvé et malheureux, d'être accueilli, au niveau de la foi, dans la mort et la résurrection du Christ. Souletie écrit : Jésus « [...] représente en mourant la malédiction qui est le destin d'un monde sans Dieu. Jésus souffre le destin des sans-Dieu parce qu'il a seul identifié le rejet de Dieu pour ce qu'il est vraiment. En cela consiste l'abandon de Dieu sur la croix¹⁷⁵ ».

La mort de Dieu ne peut pas, selon Souletie, fonder une théologie mais la mort du Christ saisie comme une mort en Dieu, le peut.

Se pose maintenant la question de la compréhension, au sens eschatologique, de la kénose de Dieu dans la mort historique de Jésus sur la Croix.

3. Kénose de Dieu et eschatologie

Pour Moltmann, histoire et eschatologie s'articulent ensembles et s'éclairent mutuellement. L'histoire, c'est Jésus mort sur la Croix, c'est Dieu qui s'abaisse jusqu'à assumer en lui la mort. L'eschatologie, c'est Jésus qui est ressuscité, qui accède le premier à la vie nouvelle donnée gracieusement par Dieu et promise à toute la création, c'est Dieu qui, en s'abaissant, a vaincu la mort, c'est la prémisse d'un Royaume déjà en voie d'établissement mais qui ne sera pleinement réalisé qu'à la fin des temps, dans la gloire de Dieu.

Le Crucifié et le Ressuscité sont une seule et même personne. Cependant, comprendre Dieu à partir de la résurrection du Crucifié ou le comprendre à partir de la croix du Ressuscité ne conduit pas au même résultat. Dans la première démarche, la justice de Dieu apparaît comme conforme à la Loi et pourrait à la rigueur se passer de la Croix. La seconde démarche, met davantage en lumière la puissance de Dieu qui se manifeste dans la faiblesse et tient compte de la Croix, c'est-à-dire de Dieu qui, uni à Jésus, souffre et meurt sur la croix. Cette seconde vision ouvre davantage à l'intelligence de la kénose de Dieu, de la profondeur de son amour, de sa justice qui est vie nouvelle donnée gratuitement ; elle fournit des éléments essentiels à un approfondissement de la foi.

Ceci résume les idées qui sont débattues dans le présent sous-chapitre.

3.1 Rencontre de l'histoire et de l'eschatologie

¹⁷⁵ J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p.55.

Moltmann croit que deux lectures doivent être mises en rapport l'une avec l'autre pour comprendre la vérité de Jésus : la lecture ontique-historique qui étudie les faits depuis le commencement et la lecture néotique-eschatologique qui lit l'histoire à partir de la fin. C'est ainsi que la Croix peut être comprise à la lumière de la Résurrection et la Résurrection à la lumière de la venue du Royaume de Dieu. Pâques apporte quelque chose de nouveau à l'histoire ; elle offre une espérance d'avenir à tous les morts et à tous les malheureux du passé, du présent et de l'avenir. Dieu le Père s'unit intimement au sacrifice de son Fils, il assume en lui la mort et en tire une vie nouvelle destinée non seulement à Jésus mais à tous les êtres humains. L'histoire de la souffrance du Christ et la résurrection offrent un espoir de libération à l'histoire de la souffrance du monde. La crucifixion historique du Christ est vue par Moltmann « [...] comme l'événement du jugement eschatologique et sa résurrection comme l'anticipation cachée du Royaume eschatologique de la gloire, dans lequel les morts sont ressuscités¹⁷⁶ ». Ainsi donc, le Royaume à venir prend forme dans la croix rédemptrice et sera réalisé pleinement à la résurrection des morts. Moltmann écrit : « [...] la croix du Christ vient se situer à la fin apocalyptique de l'histoire du monde, et la résurrection des morts au commencement de la création nouvelle du monde. C'est pourquoi nous parlons de la "résurrection eschatologique du Christ"¹⁷⁷ ».

Quand l'histoire devient-elle eschatologique ? Quand l'annonciateur mort sur une croix devient-il l'annoncé ? Pour Moltmann, selon Souletie, c'est « [...] lorsqu'elle s'universalise et se radicalise par la résurrection du Christ¹⁷⁸ ».

3.2 La Résurrection du Crucifié.

Le troisième jour, nous dit l'Évangile, Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts. C'est le Crucifié lui-même qui est ressuscité. Les disciples en témoignent : Christ est vivant ! Selon Moltmann, la Résurrection du Christ s'est imposée comme vérité de foi aux premiers disciples à travers des apparitions¹⁷⁹ et sans aucune équivoque, alors que sa mort en croix posait encore des

¹⁷⁶ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.185.

¹⁷⁷ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.299.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.10.

¹⁷⁹ Moltmann parle ici d'un « voir » qui n'a rien de commun avec une extase mystique ou une illumination intérieure. Il s'agit plutôt d'une manifestation de Dieu et d'une perception dans l'ordre de la révélation d'une chose qui était auparavant inconnue ou cachée, qui suscite la foi et confère une mission.

questions. La vision pascalle à l'origine du kérygme comporte deux aspects : en Jésus ressuscité, les disciples ont vu la manifestation de la gloire de Dieu ; puis, ils ont reconnu Jésus aux signes de sa crucifixion. Ils ont reconnu Jésus comme étant le Christ, le Dieu incarné et celui que Dieu a ressuscité des morts, cette résurrection étant la promesse d'une vie nouvelle pour tous. Moltmann, dans *Le Dieu crucifié*, écrit : « La confession de Jésus crucifié comme Kyrios fut fondée par la foi dans le Dieu qui l'a ressuscité. Inversement cette foi en Dieu était de part en part foi en la résurrection et concernait la personne du Crucifié en qui Dieu a agi, en qui le Dieu qui ressuscite les morts s'est révélé¹⁸⁰ ». C'est donc la Résurrection qui a provoqué un retour en arrière sur l'histoire de la vie de Jésus, ses faits et gestes, ses paroles et sa déconcertante mort en croix. Sans la résurrection, le Jésus historique serait tombé dans l'oubli. Tout ce qu'il a fait et dit durant sa vie terrestre devient, à partir de la Résurrection, événement et prédication eschatologiques. Mort et résurrection se confèrent un éclairage mutuel. La croix du Christ s'inscrit dans le temps de l'histoire, dans celui d'un monde violent et pécheur ; la résurrection introduit dans le temps du monde à venir où régnera une justice nouvelle inscrite sous le pouvoir créateur de l'amour de Dieu. Moltmann écrit :

Au sens de l'histoire (*Historie*) et du sens du temps qui est le sien, Jésus est d'abord mort, puis a été ressuscité. Mais, au sens eschatologique du temps, la réalité dernière devient la réalité première : c'est comme ressuscité qu'il est mort et c'est en tant qu'il est Celui qui vient, qu'il s'est fait chair. Selon le sens qui est celui de l'histoire, le Christ peut être appelé l'*anticipation* du Dieu qui vient, en vertu de sa résurrection des morts. Mais au sens eschatologique du temps, il doit être appelé l'*incarnation* du Dieu qui vient dans notre chair et dans le mort en croix¹⁸¹.

Toutefois, si la crucifixion est un fait d'histoire, la résurrection, quant à elle, est un fait eschatologique et nécessite la foi. La Croix constitue le fait central de la théologie chrétienne alors que la Résurrection marque l'origine de la foi chrétienne.

La résurrection signifie pour Moltmann la résurrection du Crucifié, car pour lui le Crucifié et le Ressuscité sont une seule et même personne en laquelle Dieu se révèle.

3.3 Le Crucifié et le Ressuscité : une même personne en Dieu

Jésus de Nazareth, crucifié sous Ponce Pilate et le Christ ressuscité par Dieu trois jours après sont une seule et même personne. Il ne s'agit pas de deux personnes dont l'une serait terrestre et

¹⁸⁰ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.182.

¹⁸¹ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.210.

l'autre eschatologique, et cela en deux moments différents. Le Jésus terrestre est le Christ eschatologique ; il est la même et unique personne en qui Dieu s'incarne et se révèle. Il s'agit d'une même personne en Dieu et de la présence de Dieu en une même personne ; la puissance de Dieu réside, selon Moltmann, en Jésus crucifié et en son impuissance tout autant qu'en Jésus ressuscité. Pour le théologien : « Si Dieu était réellement "en Christ" comme le dit Paul, le Christ a été crucifié dans la faiblesse de Dieu et s'est levé dans la puissance de Dieu¹⁸² ». Dans *Le Dieu crucifié* Moltmann écrit :

[...] la gloire du Dieu qui vient a été révélée dans l'impuissance et l'opprobre de Jésus crucifié. Le jugement définitif est déjà prononcé dans son exécution. [...] Si, comme l'implique la vision pascalle, Dieu lui-même, son jugement et son Royaume se sont identifiés à Jésus crucifié, à sa croix, à son impuissance, inversement, la résurrection dans la gloire du Dieu qui vient de Jésus crucifié implique l'incarnation du Dieu qui vient et de sa gloire en Jésus crucifié. Si Jean met en relief le fait que Jésus a été glorifié sur la croix, cela signifie inversement que la gloire de Dieu a été crucifiée en lui et s'est révélée de cette façon dans un monde injuste¹⁸³.

Dieu est vu à la fois comme transcendant et immanent en Jésus et Jésus comme immanent devenu transcendant en Dieu.

Dans la résurrection du Crucifié, les disciples découvrent une parfaite unité entre Dieu et Jésus son représentant ou son « lieu-tenant sur la terre », comme le qualifie Moltmann.

3.4 Résurrection du Crucifié. Croix du Ressuscité

La conception que nous avons de Dieu peut se construire, selon Moltmann, à partir de la résurrection du Crucifié ou de la croix du Ressuscité. Deux approches qui ne s'équivalent pas, la première donnant sens à la résurrection mais non à la mort du Crucifié, la seconde donnant sens à la fois à la mort et à la résurrection, les reliant ensembles comme dans une nécessaire réciprocité et faisant voir que la résurrection, la vie nouvelle, est déjà présente dans la Crucifixion.

Comprendre Dieu à partir de la résurrection du Crucifié c'est, pour Moltmann, se placer sous la justice de Dieu telle que conçue par l'alliance et la Loi : Dieu ressuscite celui que la Loi, interprétée par des Juifs infidèles, a injustement condamné. Les disciples ont d'abord compris la résurrection en ce sens. Dans ce cas, Dieu se révèle dans la résurrection de Jésus comme celui qui ressuscite les morts

¹⁸² J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.312.

¹⁸³ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, p.191-192.

et leur confère une vie nouvelle. Il est sujet de son action eschatologique en Jésus. Jésus est libéré de la tyrannie de la mort, comme le peuple juif, dans l'histoire, désire être libéré de la tyrannie politique et religieuse. Dieu se situe à la fin des temps. L'événement est alors eschatologique. Mais qu'advient-il de la Croix ? Dans cette façon de concevoir Dieu, celui-ci révèle son amour et sa puissance dans la résurrection, mais non dans la Croix.

Comprendre Dieu à partir du Crucifié-Ressuscité tient compte davantage de la Croix mais en même temps nous plonge dans un mystère qui pose question à notre compréhension des événements. Où était Dieu quand Jésus a été crucifié ? Qu'a-t-il fait dans et pendant la crucifixion ? Pourquoi a-t-il gardé silence ? Pourquoi a-t-il abandonné Jésus ? Pour répondre à ces questions, Moltmann réfère à Paul et à sa théologie ainsi qu'à Marc dans son évangile qui tous deux conçoivent le Ressuscité comme le Crucifié. Moltmann explique ainsi les propos des deux disciples :

Cela signifie, au niveau de la compréhension de Dieu, qu'ils sont obligés de concevoir le Dieu qui ressuscite comme étant aussi le Dieu qui crucifie et qui est crucifié. S'ils voyaient Dieu en action dans la résurrection de Jésus, ils devaient chercher à voir dans la crucifixion de Jésus la passion de Dieu. Mais comment la mort de Jésus en croix peut-elle être comprise comme un acte de Dieu, comme passion de Dieu ? Paul a fait même un pas de plus en 2 Co 5,19 quand il dit : "Dieu *était* dans le Christ". Cela signifie que non seulement Dieu a agi dans la crucifixion de Jésus ou l'a permise en la subissant, mais que c'est avec son être même qu'il a agi et souffert en Jésus mourant sur la croix¹⁸⁴.

Ainsi donc, le Dieu qui ressuscite est aussi le Dieu qui crucifie et qui est crucifié. Surgissent alors d'autres questions : « Comment le Dieu tout-puissant peut-il être dans un homme impuissant ? Comment le Dieu juste peut-il être dans un condamné selon le droit ? Comment Dieu lui-même peut-il être dans un homme abandonné de Dieu ?¹⁸⁵ ». Moltmann s'inspire de Paul (*Ga* 2,20 ; 4, 4-5), de Marc (*Mc* 1,11 : le baptême dans l'Esprit) et de Jean (*Jn* 3, 16) pour montrer que c'est par amour que le Père envoie le Fils libérer les êtres humains de la servitude de la Loi et en faire ses fils adoptifs. Moltmann écrit : « Le fondement de la venue de Jésus est son envoi par Dieu. Le but de l'envoi du Fils de l'Homme est la libération de la servitude de la Loi pour la liberté des enfants de Dieu¹⁸⁶ ». Le Père livre le Fils à la mort, le fait devenir péché (2 Co 5, 21). Derrière ce don, il y a l'amour de Dieu

¹⁸⁴ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.217.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.218.

¹⁸⁶ *Ibid.*

qui se donne, qui se dépouille, qui assume en lui la souffrance et la mort pour qu'en lui, l'être humain trouve la vie et la liberté. Le Fils de Dieu est à l'oeuvre d'abord et avant tout dans son abaissement et non dans son élévation. Dieu se révèle dans la passion et la mort sur la croix de Jésus. Qui plus est, il s'identifie à lui. Ce qui implique, pour Moltmann que Dieu lui-même a souffert et est mort en Jésus. Dieu meurt pour que nous vivions. Moltmann écrit :

Si la résurrection de Jésus était comprise comme révélation de la puissance (*dynamis*) et de la gloire (*doxa*) de Dieu, comme action instaurant une nouvelle création à la croix de Jésus, Dieu n'a pas gardé le silence et n'a pas été sans agir. Il n'était pas non plus absent dans l'abandon de Jésus par Dieu. Il a agi en Jésus, le Fils de Dieu : en même temps que les hommes le trahissaient et le livraient à la mort, Dieu lui-même l'a sacrifié. Dans la passion du Fils, le Père lui-même souffre la douleur de l'abandon. Dans la mort du Fils, la mort atteint Dieu lui-même et le Père subit la mort de son Fils dans son amour pour les hommes abandonnés. L'événement de la croix doit en conséquence être compris comme un événement entre Dieu et le Fils de Dieu. Quand le Père abandonne son Fils à la passion et à la mort sans Dieu, Dieu agit sur lui-même. Il agit sur lui-même sous ce mode de la souffrance et de la mort pour ouvrir en lui-même aux pécheurs sa vie et sa liberté. Création, nouvelle création et résurrection sont des oeuvres de Dieu ad extra contre le chaos, le néant et la mort. Mais la passion et la mort de Jésus, comprises comme passion et mort du Fils de Dieu sont des oeuvres de Dieu envers lui-même et donc en même temps passion de Dieu. Dieu se surmonte lui-même, Dieu se détermine lui-même, Dieu prend sur lui-même le jugement prononcé sur le péché des hommes. Il met à son propre compte ce qui doit de droit atteindre l'homme. La croix de Jésus comprise comme croix du Fils de Dieu révèle donc en Dieu un retournement, une opposition intérieure à Dieu : "Dieu est autre". Et cet événement en Dieu est l'événement de la croix. En christianisme, il est ramené à la formule, simple mais contredisant toutes les idées possibles que la métaphysique et l'histoire du monde ont de Dieu, "Dieu est amour"¹⁸⁷.

Le cri de Jésus abandonné par Dieu sur la croix suscite chez le centurion présent à son exécution une confession de foi selon laquelle Jésus est le « fils de Dieu » (Mc 15, 39). La foi ne naît pas ici des conséquences de la résurrection qui est manifestation de la puissance de Dieu, mais de la mort de Jésus sur la croix dans laquelle il révèle son abaissement, son abandon. Le kérygme de l'après résurrection touche d'abord les disciples, mais dans l'exclamation du centurion ce sont tous les païens qui sont concernés par Dieu. Par la passion et la croix de Jésus, Dieu se fait ainsi proche de tous. La croix du Christ réalise l'unité des humains, justes et injustes, dans l'amour de Dieu. Le vrai Dieu, le Dieu de la liberté se fait reconnaître à travers son impuissance et sa mort en croix, non à travers sa

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.219-220.

puissance et sa gloire. Aucun pharaon, aucun César, fait remarquer Moltmann, n'est fils de Dieu et ne peut être appelé Kyrios ; aucun règne suscitant la crainte, la destruction et l'esclavage ne peut être appelé Royaume de Dieu. Au niveau existentiel, le Crucifié est plus qu'une consolation pour l'être humain devant la mort, plus qu'une assurance que dans la mort il ne sera pas séparé de Dieu ; il est le fondement de la nouvelle création où la mort n'a plus d'emprise. Moltmann écrit : « Si l'espérance chrétienne de la résurrection est née au contact des apparitions de Jésus, elle éclaire d'abord en arrière Jésus mort en croix. C'est d'abord à partir de lui et par lui que l'espérance de la résurrection s'étend ensuite aux vivants et aux morts¹⁸⁸ ».

3.5 La justice de Dieu comme vie nouvelle

Dans sa résurrection, le Crucifié apparaît comme le prolepse de la victoire de Dieu sur la mort et de la naissance à une vie nouvelle. En effet, dans la résurrection du Crucifié, Dieu transforme la mort en vie nouvelle et destine cette vie à toute la création ; en ressuscitant le Crucifié condamné comme blasphémateur et séditieux mort dans l'abandon, Dieu révèle à l'être humain que la mort est vaincue, qu'un avenir nouveau s'offre à lui et que Dieu le ressuscitera à son tour.

Selon Moltmann, « "Pâques" fut une manifestation et une anticipation réelles de l'avenir qualitativement nouveau de Dieu et de la nouvelle création au sein de la douloureuse histoire du monde¹⁸⁹ ». Déjà, dans sa vie, en pardonnant les péchés et en demandant d'aimer ses ennemis, Jésus démontrait ce que Moltmann appelle « [...] le droit eschatologique de la grâce de Dieu à l'égard des sans-loi et des transgresseurs de la Loi¹⁹⁰ ». Le Christ devient ainsi la figure anticipative du jugement de Dieu qui rend justes les injustes et fait droit aux opprimés, qui exclut la haine et la vengeance comme le décrit Moltmann :

Le message de la justice nouvelle, apporté au monde par la foi eschatologique, dit qu'effectivement les bourreaux ne triompheront pas définitivement de leurs victimes. Mais il dit également ensuite que les victimes ne triompheront pas finalement de leurs bourreaux. Triomphera celui qui est mort d'abord pour les victimes et ensuite pour les bourreaux, et qui a ainsi révélé une justice nouvelle qui brise le cercle infernal de la haine et de la vengeance, qui crée à partir des victimes et des bourreaux une race humaine nouvelle douée d'une humanité nouvelle. On ne peut parler de la véritable révolution de

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.185.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.185.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.150.

la justice et de la justice de Dieu que là où la justice devient créatrice et justifie les injustes, là où l'amour créateur transforme ce qui est laid et haïssable, là où naît l'homme nouveau qui n'est ni opprimé ni oppresseur¹⁹¹.

La vie nouvelle promise par Dieu et réalisée en Christ a des conséquences pour la vie présente de l'être humain. Moltmann écrit :

Par sa passion et sa mort, le Christ ressuscité apporte justice et vie à ceux qui sont soumis à l'injustice et à la mort. La croix du Christ modifie ainsi la résurrection du Christ, dans le contexte de l'histoire des souffrances du monde, pour en faire, d'un pur événement de l'avenir, l'événement de l'amour libérateur. Par sa mort, le Ressuscité fait entrer dans le présent sans Dieu le règne à venir de Dieu par sa souffrance substitutive. Il anticipe la venue de la justice de Dieu au milieu de l'injustice humaine dans le droit de la grâce et la justification des impies par sa mort. [...] le Crucifié est l'incarnation du Ressuscité¹⁹².

Pour s'actualiser, justice et vie nouvelle font appel à la foi du croyant où la mort est déjà vaincue par le Christ et où la vie nouvelle est déjà en germe. Moltmann écrit : « En Jésus, l'avenir du monde nouveau de la vie a déjà vaincu ce monde de la mort, non sauvé, et il l'a condamné comme un monde éphémère. En croyant en Jésus ressuscité, on vit donc déjà, au sein du monde éphémère de la mort, des forces du monde nouveau de la vie qui a commencé à paraître en lui¹⁹³ ».

En contemplant Dieu qui se révèle sur la croix et dans la résurrection, le chrétien meurt et renaît à la vie nouvelle comme ce fut le cas à son baptême. Souletie cite ainsi Moltmann :

La connaissance de Dieu dans la perception du Christ crucifié doit être saisie comme une connaissance douloureuse qui transforme notre propre existence dans ses fondements mêmes. La connaissance de Dieu commence ici avec le Dieu qui souffre. Toute personne qui perçoit Dieu dans le Crucifié meurt et renaît à la vie nouvelle dans l'Esprit de la résurrection comme nous le voyons dans le symbole du baptême. C'est alors seulement qu'on peut percevoir les analogies avec Dieu, celles qui guérissent dans l'Esprit qui donne vie. [...] La douleur de Dieu conduit à la joie en Dieu (JMD, 338-339)¹⁹⁴.

Au sein d'une situation conflictuelle, Dieu montre un amour créateur qui triomphe du légalisme inhumain et substitue la grâce au jugement. Il n'apparaît plus comme un justicier selon la Loi mais comme celui qui, par l'effet de sa grâce, justifie les pécheurs, les malheureux, les sans-dieu, assume

¹⁹¹ *Ibid.*, p.204.

¹⁹² *Ibid.*, p.212.

¹⁹³ *Ibid.*, p.194.

¹⁹⁴ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.338-339., cité par J.-L. SOULETIE. Dans *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p.168.

en lui leur souffrance et leur mort et les gratifie d'une vie nouvelle. La résurrection montre que par amour, Dieu est vainqueur du mal et de la mort et que tout être humain juste ou injuste sera gratifié d'une vie nouvelle.

3.6 Croix et eschatologie : appréciation de la pensée de Moltmann par d'autres théologiens

3.6.1 Richard Bauckham

Richard Bauckham résume bien la pensée de Moltmann sur la Croix et la Résurrection quand il écrit : « The resurrection as eschatological promise opens theology and the church to the whole world and to its future, while the cross as God's identification in love with godless and the godforsaken requires solidarity with them on the part of theology and the church¹⁹⁵ ». L'eschatologie consiste en une création nouvelle qui implique la fin du mal, de la mort et de la souffrance ; la fin de toute volonté de domination.

Bauckham trouve cependant hasardeuse la façon dont Moltmann sépare, dans son argumentation, la signification de la croix pour Dieu et la signification de la croix pour nous, écartant ainsi, en apparence, l'aspect sotériologique au profit de l'aspect trinitaire. Cette approche a fait réagir bon nombre de théologiens contemporains. Bauckham, quant à lui, a bien vu que Moltmann comprend la croix comme faisant entrer l'aspect sotériologique à l'intérieur même de la Trinité ; ce qui a pour effet de réaliser l'unité entre Dieu compris en lui-même et Dieu pour nous.

3.6.2 Hubert Goudineau

Goudineau reconnaît à Moltmann le mérite de penser la christologie comme une histoire eschatologique et de mettre en relation différentes dimensions de la personne de Jésus, dont les dimensions eschatologique et sociale négligées au cours des ans au profit de l'aspect théologique. Ainsi, pour Moltmann, Jésus est à la fois : a) une personne eschatologique en tant que Messie de Dieu, Royaume de Dieu en personne ; b) une personne théologique comme enfant de Dieu, Père, avec lequel il vit une relation unique, et qui ouvre de surplus cette relation à tous les êtres humains qui croient en lui ; c) une personne sociale qui est, dans les mots de Goudineau, « [...] le compagnon du peuple, le frère des pauvres, l'ami de ceux qui sont abandonnés et qui souffrent¹⁹⁶ » ; celui qui guérit et libère.

¹⁹⁵ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1-1-2005, p.159.

¹⁹⁶ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.92.

3.6.3 Jean-Louis Souletie

Jean-Louis Souletie reproche à Moltmann ses imprécisions et ses ambiguïtés dans le développement de sa théologie du Crucifié autant que dans sa méthode dialectique qui met en relation l'histoire et l'eschatologie. Puisque la Résurrection vient, par un retour rétrospectif, donner sens à la Croix, Souletie se demande pourquoi Moltmann, ne commence pas d'abord par scruter ce que représente le Christ, le Révélé, pour la communauté primitive inspirée par l'Esprit, avant de présenter la figure du révélateur, comme il le fait dans sa démarche dialectique. Souletie reproche à Moltmann de ne pas savoir choisir entre une théologie dialectique et une théologie comme herméneutique.

Toutefois, Souletie souligne chez Moltmann le rapport pertinent de Dieu avec la résurrection et la mort. Il reprend la pensée du théologien en ces mots :

En ressuscitant Jésus d'entre les morts, le Père montre qu'il a été partie prenante de tout ce que Jésus a vécu sur la croix. Sa Résurrection atteste la vérité de ce que Jésus a enseigné sur Dieu y compris de ce qu'il révélait de lui en mourant. Dieu est avec lui - caché - tout le temps de la Passion et sur la croix. Dieu s'humilie lui-même en refusant d'intervenir pour délivrer Jésus ou tirer vengeance de ce crime. Comme le Serviteur souffrant annoncé par le prophète Isaïe, il se rend méconnaissable, caché pour tous les humains habitués à chercher Dieu dans la puissance de la nature ou les signes de sa majesté. Le Dieu caché en Jésus (selon la formule de Luther) affranchit les hommes de toute crainte, de toute convoitise de ses bienfaits ; il leur donne cette grâce de le reconnaître librement sans les contraindre. Un nouvel âge de l'humanité commence : Dieu dans la mort de Jésus, a rendu à l'homme la liberté de croire, sans menace et sans contrainte, dans la confiance qui accepte les risques de vivre. Si Dieu est tout-puissant, c'est d'abord parce qu'il l'est comme Père susceptible de permettre à l'autre de vivre¹⁹⁷.

La question que se pose Moltmann, selon Souletie, est celle de la relation entre histoire et eschatologie dans la Passion de Dieu en Jésus crucifié. La mort de Jésus concerne-t-elle seulement la nature humaine de Dieu ou concerne-t-elle aussi sa nature divine ? Pour Moltmann, selon l'interprétation de Souletie, Dieu peut être cru subissant la mort sans cesser d'être Dieu.

La christologie de Moltmann est nettement eschatologique et trinitaire. Le Jésus de l'histoire est le Christ de la foi. Le kérygme « [...] permet de comprendre l'Annonciateur du Royaume comme l'Annoncé de l'Évangile¹⁹⁸ ». Les disciples l'ont vu vivant après sa mort ; ce qui leur permet d'envisager le retour du Christ, c'est sa victoire sur la mort et cette victoire est gage de salut pour

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.139.

¹⁹⁸ J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 201, 1997, p.45.

nous. En mettant en dialogue la mort et la résurrection, Moltmann permet de mieux voir comment la croix où Jésus est privé de Dieu, justifie l'homme impie privé de Dieu et lui ouvre un avenir dans la Résurrection.

Souletie souligne dans *La croix de Dieu*, le lien de continuité et de discontinuité qui caractérise dans la christologie de Moltmann d'une part la vie et la prédication de Jésus, d'autre part, la mort de Jésus comme blasphémateur, séditieux et abandonné de Dieu : continuité dans le message évangélique ; discontinuité dans le temps par rapport à l'avant et l'après résurrection. La crucifixion provoque une rupture historique singulière alors que la résurrection vient créer un lien en donnant théologiquement sens aux événements passés, présents et à venir. Souletie écrit :

Tout tient au fait que celui qui meurt est celui qui s'est identifié à sa parole eschatologique. On ne peut qu'acquiescer à la position de Moltmann et affirmer avec lui qu'en christologie il est fondamental de savoir d'abord si la croix du Christ contredit sa parole eschatologique ou si la parole de la croix comme prédication de la résurrection du Crucifié s'appuie sur la contradiction de cette contradiction. La figure de Jésus apparaît ici comme une énigme pour l'historien. Seul le croyant peut la lever, car entre la mort de Jésus et la prédication du Crucifié, il y a la résurrection qui relève d'une continuité théologique. La prédication apostolique comme les évangiles montrent comment les disciples des premières communautés ont défriché la promesse inscrite dans le procès historique de Jésus¹⁹⁹.

Il ajoute :

La croix de Jésus indique donc que, dans l'histoire, Dieu est toujours absent. Mais réciproquement, parce que Dieu se dit dans la croix de Jésus comme l'*eschaton*, il y a histoire. C'est la confession de foi qui peut articuler ces deux aspects en prenant en charge la continuité théologique par-delà la discontinuité historique²⁰⁰.

Dans la communauté primitive, la continuité théologique s'exprime rétrospectivement sous forme de récits et consiste « [...] à dire qui est Jésus de Nazareth en le proclamant Seigneur : et donc à répondre du Crucifié en identifiant le Dieu d'Israël à cet homme livré, rejeté et abandonné²⁰¹ ». La foi des disciples repose sur deux pôles : Jésus est vraiment ressuscité des morts et celui qui a été crucifié était le Christ. L'articulation de ces deux pôles fonde la christologie de Moltmann.

Dans le dialogue avec l'histoire, l'herméneutique de Moltmann s'appuie non sur un raisonnement mais sur un événement : « [...] la venue du Règne de Dieu dans la personne et la vie de

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.74.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.75.

²⁰¹ *Ibid.*, p.76.

Jésus²⁰² ». Souletie approuve Moltmann dans sa façon de croiser deux lectures : la lecture historique habituelle (à partir du commencement de la vie de Jésus) et la lecture eschatologique de l'histoire à partir de la fin (résurrection) qui confirme la mission de Jésus et qui révèle la miséricorde de Dieu, sa grâce, sa capacité de donner une vie nouvelle. La résurrection répond à la question "Qui dites-vous que je suis ?" : Dieu, en Jésus crucifié est le « Dieu-pour-nous²⁰³ », celui qui sauve en faisant siennes la souffrance et la mort, en triomphant de cette mort dans la création d'une vie nouvelle.

Souletie écrit :

La résurrection de Jésus, selon la thèse majeure de Moltmann de la *Théologie de l'espérance* jusqu'à *Jésus, Messie de Dieu*, est un *novum* eschatologique. Elle qualifie le Jésus historique crucifié comme personne eschatologique, dans laquelle advient l'avenir de Dieu qui donne sens aux souffrances actuelles de ce monde qui passe - cet avenir que Jésus anticipe désormais dans la mesure où il en est le médiateur. Ce futur se présente pour l'homme comme une tâche mobilisée et animée par cette attente d'une partie dans laquelle il sera accordé à Dieu, au cosmos et à lui-même. Écouter la promesse de cet avenir qui se dresse contre cet univers transitoire marqué par la souffrance et la mort, c'est comprendre qu'il est mis en jugement en Jésus lui-même et que, dans ce jugement précisément, se donne à connaître l'espérance pour ce monde²⁰⁴.

L'être humain et la création tout entière goûteront une vie nouvelle exempte de la mort. Telle est l'espérance que la Croix et la Résurrection du Christ apportent à celui qui souffre. Mais ce Royaume déjà établi dans l'aujourd'hui, comment arrive-t-il à transformer le monde ? Comment la souffrance de Dieu en Christ est-elle salvatrice pour l'être humain ? Nous ferons appel à l'aspect sotériologique de la théologie de la Croix de Moltmann pour trouver des réponses à ces questions.

4. Kénose de Dieu et sotériologie

Ce sous-chapitre met en relation la kénose de Dieu et le salut. Il tente de répondre, à travers la théologie de la Croix de Moltmann, aux questions suivantes : Comment Dieu sauve-t-il le monde ? Quels sont les effets salutaires de la Croix pour le croyant ? L'être humain peut-il se sauver lui-même ? Que signifient les souffrances, la mort et la résurrection du Christ ? Pourquoi a-t-il fallu qu'il souffre pour nous sauver ? Où Dieu se situe-t-il par rapport à la souffrance humaine ?

²⁰² *Ibid.*, p.84.

²⁰³ *Ibid.*, p.91.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.158-159.

4.1 Le salut dans la théologie de la Croix

4.1.1 Le Dieu souffrant et le salut du monde

Dieu sauve le monde en prenant en lui toute souffrance, tout mal, tout péché et toute mort. Il le fait en offrant son amour, dont la mort sur la croix est l'expression ultime, autant à l'impie qu'au croyant, autant au bourreau qu'à la victime. Dieu s'incarne, vit et meurt pour que toute créature, soit gratifiée d'une vie et d'une liberté nouvelles. S'appuyant sur Athanase, Moltmann écrit :

Si le mystère de Jésus est la présence éternelle de Dieu auprès des hommes, le salut du monde se trouve en même temps dévoilé en lui. Dieu devient homme pour que les hommes participent à Dieu. Il assume un être périssable et mortel pour que les êtres périssables et mortels deviennent impérissables et immortels²⁰⁵.

Au Chapitre III de *Le Dieu crucifié* il ajoute : « [...] Dieu convertit le pécheur, qu'il soit juif ou païen, par sa propre souffrance sur la croix de Jésus²⁰⁶ ».

Bauckham interprétant la pensée de Moltmann évoque une solidarité amoureuse de Dieu avec le monde souffrant : « [...] God's loving solidarity with the world in its suffering »²⁰⁷. Le salut concerne autant les impies, c'est-à-dire les pécheurs qui souffrent de leur propre retournement contre Dieu, que les misérables qui sont les innocentes victimes de la souffrance. Comment ? La réponse se trouve sur la croix où Dieu, en Jésus, s'identifie à leur condition. Toujours dans l'interprétation de Bauckham, la résurrection de Jésus :

[...] represent salvation *for them* only because he dies for them, identified with them in their suffering of God's absence. The central concept of *The Crucified God* is love, which suffers in solidarity with those who suffer. This is love which meets the involuntary suffering of the godforsaken with another kind of suffering : voluntary fellow-suffering²⁰⁸.

Ainsi donc, en éprouvant l'abandon de Dieu sur la croix, Jésus communie à la douleur de tous ceux qui souffrent de l'absence de Dieu et en prenant sur lui leurs souffrances, il les libère. Pour comprendre cela, Moltmann, selon Bauckham, fait appel à une théologie de la croix qui prend en compte l'Incarnation et la Trinité. Par conséquent, la présence de Dieu Père dans le Fils incarné et abandonné sur la croix oblige à considérer la croix et la résurrection comme des événements

²⁰⁵ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.103.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.122.

²⁰⁷ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1-1-2005, p.152.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.153.

libérateurs qui se passent en Dieu.

4.1.2 Le salut dans la contradiction

Le salut se réalise dans la contradiction. En effet, la croix et la résurrection opposent l'un à l'autre un monde pécheur, souffrant et caduque qui ne correspond pas à Dieu et la promesse d'une réalité qui, elle, correspond à Dieu. Cette dernière consiste en une création nouvelle où se dévoilera pleinement la gloire de Dieu. Dieu, dans son amour assume en lui cette contradiction interne en faisant sienne la réalité pécheresse, souffrante et mortelle qui ne lui correspond pas et donc en souffrant lui-même. Il fait cela dans le but de surpasser en la maîtrisant la dite contradiction et pour libérer ainsi l'être humain du péché, de la souffrance et de la mort.

4.1.3 Le salut comme libération

La croix produit chez l'être humain deux effets salutaires : elle le libère de sa culpabilité ; elle le libère de sa souffrance. Bauckham écrit :

When Moltmann turned from his focus on the resurrection to a complementary focus on the cross, he was concerned to extend the traditional soteriological interest in the cross to embrace "both the question of human guilt and man's liberation from it, and also the question of human suffering and man's liberation from it" (*The Crucified God*, p.134)²⁰⁹.

Comment s'effectue la libération ? Selon Moltmann, si l'être humain voit Dieu dans le Crucifié condamné par la Loi et qu'il croit, « [...] il devient libre par rapport à l'intérêt fondé sur la Loi pour sa propre justification²¹⁰ », il découvre que le salut ne lui vient pas de la conformité de ses oeuvres à la Loi, conformité qui le justifierait face à Dieu ; si l'être humain voit Dieu « dans le Christ impuissant et crucifié et s'il croit, il devient libre par rapport à cette volonté de puissance et de domination sur les autres²¹¹ », il cesse de s'adresser à Dieu pour garantir sa propre volonté de puissance politique, son propre désir de pouvoir sur le monde ; enfin, si l'être humain voit Dieu dans le Christ abandonné, souffrant et mourant et qu'il croit, « il devient libre par rapport à l'intérêt pour sa propre divinisation immédiate qui guide sa connaissance²¹² », il cesse de scruter l'ordonnance du cosmos ou les événements de l'histoire pour en découvrir les secrets, les faire sien afin de devenir lui-

²⁰⁹ *Ibid.*, p.152.

²¹⁰ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.86.

²¹¹ *Ibid.*, p.86.

²¹² *Ibid.*, p.86.

même un dieu par cette connaissance. Moltmann conclut : « Ainsi, la reconnaissance du Dieu dans le Crucifié a un impact sur les intérêts de l'homme, qui en réalité est inhumain pour autant qu'il est soumis à la contrainte de l'auto-justification, de l'auto-élévation par la puissance et de l'illusoire auto-divinisation²¹³ ». La connaissance de la croix humanise donc l'être humain ; elle le force à s'ouvrir à Dieu, à sortir de son orgueil égocentrique pour reprendre sa condition d'humain et de mortel. Moltmann écrit :

[...] la connaissance de Dieu dans la passion et la mort du Christ s'attaque aux intérêts pervers de l'homme. Elle n'est pas une connaissance ascendante, qui exalte l'homme, elle est une connaissance descendante qui le met à sa place. Ici, Dieu n'est pas dans le ciel mais il veut quelque chose sur terre. En se révélant dans le Crucifié, il contredit l'homme dieu s'élevant lui-même, détruit son orgueil, met à mort ses dieux et le ramène à l'humanité méprisée et abandonnée²¹⁴.

Le Dieu humble qui s'abaisse indique à l'être humain la voie à suivre pour assumer humblement et en vérité son humanité.

Moltmann met ici l'être humain en garde contre les aspects souvent fallacieux de la connaissance naturelle de Dieu. S'inspirant de Luther, le théologien croit que la connaissance naturelle de Dieu par les oeuvres conduit le plus souvent l'être humain à mésuser de ses propres oeuvres pour se diviniser lui-même. L'orgueil de l'être humain le porte à s'illusionner sur lui-même. Reconnaître Dieu dans le Crucifié, replace l'être humain dans sa condition terrestre. Dieu ne se fait pas connaître à travers ses oeuvres dans la réalité du monde mais à travers ses souffrances où il transforme la mort en vie nouvelle et l'esclavage du mal en liberté. La connaissance du Christ permet de connaître Dieu à travers ce que Moltmann décrit comme une « [...] descente aux enfers de la connaissance de soi²¹⁵ ». Moltmann ajoute : « Reconnaître Dieu dans la croix du Christ, c'est une connaissance crucifiante, parce qu'elle brise tout ce à quoi l'homme peut s'agripper et ce sur quoi il peut construire, les oeuvres comme la connaissance de la réalité, et précisément par là il le libère²¹⁶ ».

4.1.4 Le Christ, médiateur du salut

Dans sa vie terrestre et sa mort sur la croix comme dans sa résurrection, Jésus demeure en tout

²¹³ *Ibid.*, p.86-87.

²¹⁴ *Ibid.*, p.240-241.

²¹⁵ *Ibid.*, p.241.

²¹⁶ *Ibid.*, p.241.

temps le médiateur entre Dieu et les êtres humains. Ce qui veut dire, en d'autres mots, que par la mort et la résurrection du Christ, Dieu démontre que le monde ne peut se sauver lui-même mais seulement dans la foi et la communion au Crucifié ressuscité. Le Christ est, selon Moltmann, le « lieu-tenant de Dieu sur la terre », celui « [...] qui représente Dieu devant les hommes et les hommes devant Dieu²¹⁷ ». Dieu a ressuscité un seul homme pour qu'à travers lui, tous les humains et toute la création participent à cet avenir de résurrection, de vie et de justice nouvelle. Qui plus est, cette vie nouvelle est déjà présente, dans un monde injuste et impie, par l'amour libérateur que Dieu porte, en Christ, aux humains et à sa création et qui trouve son ultime expression dans la souffrance et la mort sur la croix. Par conséquent, participent à la résurrection du Christ et sont libérés, ceux qui unissent leurs souffrances aux siennes.

Cependant, selon Moltmann, il ne s'agit pas pour le Christ de souffrir et de mourir en victime expiatoire, ni de réparer l'honneur d'un Dieu bafoué, car ce serait retomber sous le joug de la loi, de la restitution à ce qui était avant la faute de l'être humain. Il ne s'agit pas non plus d'une stratégie pour oublier dans la joie de la résurrection le moment douloureux de la mort sur la croix. Il faut se rappeler que la résurrection est déjà présente dans la mort du Christ comme elle est présente dans la vie de ceux qui souffrent d'injustice et qui vivent à l'ombre de la mort et que, au dire de Moltmann, « [...] c'est seulement à travers son sacrifice à leur place que la gloire anticipée en lui pénètre leur misère²¹⁸ ». Pour Moltmann :

[...] Le Christ qui est ressuscité des morts *avant nous* devient par sa passion et sa mort le Christ *pour nous*, de même que le "Dieu devant nous" devient également par là le "Dieu pour nous". L'anticipation en lui de la résurrection des morts n'acquiert son sens salvifique pour nous que par son sacrifice pour nous sur la croix²¹⁹.

Le don de Dieu sur la croix est la dimension immanente de la Résurrection eschatologique dans la gloire du Royaume à venir.

Jésus ne souffre pas seul. Il souffre en solidarité avec d'autres souffrances, celles des êtres humains dont il partage la vie et, par anticipation, celles de la création tout entière appelée à disparaître pour laisser place à un monde nouveau. En ce sens, il est le représentant d'un grand

²¹⁷ *Ibid.*, p.205.

²¹⁸ *Ibid.*, p.212.

²¹⁹ *Ibid.*, p.210-211.

nombre. Le Christ souffre pour le monde des souffrances apocalyptiques que Moltmann qualifie de fécondes et dont l'issue est bonne. Les humains ne connaîtront jamais, cependant, la profondeur de la souffrance de Jésus dans l'abandon par son Père sur la croix, car ils portent en eux une espérance et la foi en Jésus présent en eux et souffrant en eux de leurs propres souffrances.

Mais Dieu aurait-il pu sauver le monde autrement ? Quel sens peut-on donner aux souffrances du Christ et pourquoi a-t-il fallu que le Christ souffre ?

4.2 Signification sotériologique des souffrances du Christ

À la question : « À quoi servent les souffrances, la mort et la résurrection du Christ ? », Moltmann répond quelles servent à sauver l'humanité et à glorifier Dieu.

4.2.1 Sens des souffrances, de la mort et de la résurrection du Christ

Les souffrances, la mort et la résurrection du Christ, exercent sur l'humanité une puissance libératrice, salvifique et créatrice. D'une part, elles démontrent l'amour de Dieu qui sauve autant les vivants que les morts ; d'autre part, elles invitent l'être humain à croire en Dieu pour être justifié par cette foi seule, sans les oeuvres.

Si pour la Torah le juste selon la loi vivra, pour l'Évangile, c'est celui qui est juste par la foi qui vivra. Moltmann écrit à propos du Christ sauveur :

S'il est ressuscité par Dieu et si justice lui est faite, il libère les siens de la malédiction de la loi. Si la loi a mis fin à la vie terrestre du Christ, sa résurrection représente la fin eschatologique de la loi. Si le Christ crucifié a été mis au nombre des pécheurs et a été "fait péché", le ressuscité libère du pouvoir du péché. C'est pourquoi l'Évangile dans lequel le Christ crucifié est présent en vertu de sa résurrection devient puissance de Dieu et salut pour quiconque croit²²⁰.

Dieu qui est juste rend justes les injustes et fait droit, selon Moltmann, à ceux qui souffrent l'injustice. Le chrétien n'a rien à craindre du jugement dernier. En Christ devenu pauvre, serviteur et péché pour lui, il accède, selon Moltmann, à la richesse, à la liberté, à la justice de Dieu.

Par ses souffrances, sa descente au séjour des morts et sa résurrection, le Christ sauve les morts et devient le Seigneur des morts et des vivants réunis en lui en une même communauté juste, vouée à une paix durable et dotée d'une vie nouvelle et éternelle. Si Dieu est « en Christ » comme le dit saint

²²⁰ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.260.

Paul, « [...] Dieu est également présent lui-même auprès des morts dans le Christ mort²²¹ ». Dieu à travers le Christ apporte le salut aux morts et les sauve en les faisant entrer dans la vie nouvelle et éternelle. L'Esprit de Dieu impose sa puissance au-delà de la mort. La mort ne peut pas limiter Dieu sinon il ne serait pas Dieu. Le Christ qui descend aux enfers, dans le royaume des morts, est vu par les luthériens non pas comme celui qui va au bout le plus extrême de ses souffrances mais comme celui dont l'exaltation émerge au milieu des morts et qui déjà établit sa Seigneurie sur le monde. Les catholiques, quant à eux, perçoivent la descente aux enfers comme un samedi saint où, dans le silence, le Christ agit de façon mystérieuse auprès des morts. Ces morts, cependant, selon Moltmann ne sont pas encore ressuscités, ils sont, en communauté avec le Christ ressuscité, en attente de leur résurrection ; au dire de Moltmann, « ils sont en chemin vers l'avenir de la résurrection²²² ».

Le Christ est ressuscité des morts mais nous, nous ne le sommes pas encore. Cependant, même dans la mort, nous restons unis à Dieu. Moltmann écrit au sujet de la victoire finale du Christ sur la mort et le mal :

Il a brisé la puissance du péché, mais la fin de la domination de la mort est encore à venir. Sa Seigneurie qui fait vivre ne sera réalisée pleinement que lorsqu'il remettra la "royauté" au Père, que Dieu sera tout en tous (1 Co 15, 28), et que la mort aura disparu. Dans cet état intermédiaire de la communauté du Christ avec les morts et les vivants, les morts ne sont pas séparés de Dieu, mais ils n'ont pas encore atteint leur achèvement en Dieu : ils sont en Christ et en chemin avec lui. Leur destin est lié à l'avenir du Christ. Ils partagent donc la même *espérance* que les vivants et donc aussi le même *danger*²²³.

Le danger étant d'avoir vécu pour rien et de croire que la mort est absurde.

4.2.2 Le pourquoi des souffrances du Christ

Moltmann insiste pour dire que le Christ a souffert et est mort « pour nous », pour notre salut. Ce « pour nous » signifie très tôt, dans la communauté primitive que le Christ est mort en expiation pour nos péchés. Il s'agit donc, avant toute chose, de nos péchés, de notre rédemption et de l'amour de Dieu créateur de vie nouvelle : « L'expression "mort pour nos péchés" signifie que la cause des souffrances du Christ est nos péchés, que le but de ces souffrances est notre rédemption, et leur

²²¹ *Ibid.*, p.267.

²²² *Ibid.*, p.269.

²²³ *Ibid.*, p.270.

fondement l'amour de Dieu pour nous²²⁴ ».

Le péché est compris par Moltmann comme « [...] le repli des hommes sur eux-mêmes qui les conduit à se couper de la source de la vie, de Dieu²²⁵ ». L'être humain, en s'auto-divinisant, s'auto-détruit et détruit le monde dans lequel il vit. L'auto-divinisation ne respecte pas la nature de l'homme et l'amène à manquer la réalisation de son être. L'amour de Dieu et l'écoute de sa Parole, l'aide à se détacher de son péché. Le pardon de Dieu, qui est grâce plus que jugement, l'ouvre à la vie ; la justification l'ouvre à l'amour de Dieu ; la vie nouvelle dans l'Esprit l'ouvre aux autres et à la création tout entière. Moltmann écrit :

Par le *pardon des péchés* l'Évangile interrompt les actions auxquelles les pécheurs sont contraints et qui sont hostiles à la vie, les détache du péché, et leur donne la possibilité de se convertir vers la vie. Par la *justification des pécheurs* l'Évangile introduit les hommes enfermés en eux-mêmes dans l'amour ouvert de Dieu. Par la *nouvelle naissance de l'Esprit* il met ceux qui sont voués à la mort au contact de la source éternelle de la vie, et les place sous les horizons plus proches et plus vastes de la nouvelle naissance de la communauté humaine et de la nouvelle naissance du cosmos²²⁶.

Moltmann apporte ici une nuance qui veut que la justice de Dieu tienne davantage de la justification que de la réconciliation. Alors que celle-ci permet de retrouver un statut ancien grâce à la mort expiatoire du Christ, la première introduit à une vie nouvelle à laquelle le Crucifié nous ouvre par sa résurrection. La justification qui conduit à une création nouvelle, commence dans le cœur des individus par la foi. La justification des morts et des vivants a pour but final la glorification de Dieu, la louange de Dieu qui dans un monde sauvé devient tout en tous. Moltmann écrit :

Toutes les créatures trouvent leur béatitude dans la participation à sa gloire. Mais Dieu ne trouve son repos que lors du sabbat de sa création nouvelle. [...] Le but ultime de l'histoire du Christ est donc la restauration de la création pour la glorification de Dieu le Père. Il est sotériologique, mais il est aussi doxologique. La béatitude de la création nouvelle trouve son expression dans le chant de louange éternel²²⁷.

Des souffrances du Christ et de sa mort surgit une vie nouvelle qui appelle une justification par la foi et qui ouvre sur une doxologie.

Mais la Croix peut-elle, à la limite, éradiquer, ici-bas, toute souffrance en l'être humain ?

²²⁴ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.209.

²²⁵ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » no 171, 1993, p.261.

²²⁶ *Ibid.*, p.262.

²²⁷ *Ibid.*, p.258-259.

4.2.3 Dieu et le problème de la souffrance

Pour Bauckham, la croix, chez Moltmann, ne résout pas le problème de la souffrance mais montre comment Dieu qui est amour, se fait volontairement solidaire de ceux et celles qui souffrent, surmonte le manque d'amour dont ils sont victimes et l'abandon qu'ils éprouvent dans la souffrance. De plus, cette solidarité loin de promouvoir la soumission fataliste, invite ceux qui souffrent à s'élever contre la souffrance et par conséquent à tendre vers la libération de la souffrance. Bauckham écrit :

In Moltmann understanding, the cross does not solve the problem of suffering, but meets it with the voluntary fellow-suffering of love. Solidarity in suffering - in the first place, the crucified God's solidarity with all who suffer, and then also his followers identification with them - does not abolish suffering, but it overcomes what Moltmann calls "the suffering in suffering" : the lack of love, the abandonment in suffering. Moreover, such solidarity, so far from promoting fatalistic submission to suffering, necessarily includes love's protest against the infliction of suffering on those it loves. It leads believers through their solidarity with suffering into liberating praxis on their behalf²²⁸.

Moltmann est forcé de constater qu'il nous est impossible de prévoir un terme à la souffrance et à la présence du mal dans le monde. À ce niveau, nous ne pouvons que vivre dans l'espérance d'un monde nouveau. Mais déjà, devenir sensible à la souffrance est un moyen de lutter contre elle. Celui qui a fait l'expérience de l'amour de Dieu, devient solidaire des autres ; il espère et pleure pour eux.

4.3. Croix et sotériologie. Appréciations de la sotériologie de Moltmann par d'autres théologiens

4.3.1 Richard Bauckham

L'idée de réciprocité entre Dieu et le monde teinte la compréhension de la kénose chez Moltmann : Dieu s'auto-limite dans son acte de création pour laisser plein usage de sa liberté à l'être humain. Voilà ce qui caractérise toutes les relations de Dieu avec le monde. Souffrir pour Dieu, c'est consentir à aimer l'autre tel qu'il est. Bauckham écrit :

But Moltmann insists that this self-limitation in respect of God's omnipotence is at the same time a de-limitation in respect of his goodness (TKG 119 ; cf. GC 88-89). In other words, it enables his love to evoke the free response of his creation. It becomes clear that the issue of divine passibility is closely connected with the issue of divine and human freedom and their relationship, itself a major preoccupation in Moltmann's later work (e.g.

²²⁸ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1-1-2005, p.153.

TKG 53-60, 105-8, 191-222; GC 79-86)²²⁹.

Le salut de l'être humain trouve ainsi sa source dans la réciprocité d'un amour que Dieu lui manifeste par sa kénose et sa souffrance.

4.3.2 Hubert Goudineau

Moltmann, selon Goudineau, traite de la justice de Dieu sous deux axes : celui de la justification, c'est-à-dire de la culpabilité humaine (ou péché) et de sa libération ; celui de la théodicée, c'est-à-dire de la souffrance humaine et de sa libération. Dieu absorbe en lui tous les maux, tout le mal. Toute mort devient mort divine. Ainsi, ce n'est pas tellement Dieu qui entre dans l'histoire humaine, mais l'être humain qui entre dans l'histoire de Dieu. Là se situe le processus de salut.

L'orientation de la sotériologie de Moltmann est conditionnée par la shoah ou le problème du mal et de la souffrance posé à l'homme moderne. Moltmann tente de répondre de façon crédible à la question que Goudineau formule ainsi : « [...] peut-on croire en Dieu après Auschwitz ?²³⁰ ».

La démarche de Moltmann est donc existentielle. Il cherche à penser Dieu et le salut face à la souffrance et à la mort. C'est dans la philosophie de Hegel que Moltmann trouve des matériaux pour développer une sotériologie existentielle. Pour Hegel comme pour Moltmann, Dieu fait entrer en lui toutes les dimensions négatives de l'être humain pour pouvoir les vaincre. Goudineau étaye son observation à partir d'autres penseurs. Il écrit :

Kasper voit bien que Moltmann, en parlant non seulement de la mort de Dieu, mais encore de la mort *en* Dieu, va au-delà de ce que affirment Barth, Rahner, Balthasar, Jüngel, Küng et beaucoup d'autres. C'est en fait toute sa compréhension du processus de salut qui adopte le schème hégélien, comme le voit avec perspicacité Blocher : "Il s'agit de faire assumer le négatif, le mal, par Dieu lui-même, pour que le mal soit en Dieu surmonté, et l'espérance ainsi fondée pour tous les hommes ; la structure trinitaire obtenue est tout à fait hégélienne, mais l'intérêt ne se porte pas sur la fécondité logique du négatif, différenciateur et moteur de progrès par l'antithèse, il se porte sur l'amour souffrant capable d'absorber, de façon quasi-physique, le mal²³¹."

Goudineau poursuit : « Moltmann fait partie des penseurs qui - selon l'expression fort parlante de Ricoeur - ont osé "enténébrer le divin", au nom de son amour et de sa solidarité entière avec l'homme

²²⁹ R. BAUCKHAM. « In defense of *The Crucified God* », in *Power and weakness of God*, Edinburg, Rutherford House Books, 1990, p.107.

²³⁰ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.120.

²³¹ *Ibid.*, p.120-121.

souffrant²³² ». Dans ses premiers écrits, Moltmann accorde beaucoup plus d'attention à la justification de l'homme souffrant qu'à la justification du pécheur. Il corrigera son tir dans les ouvrages subséquents.

Goudineau clarifie la notion d'expiation chez Moltmann en rappelant que pour ce dernier, l'expiation ne relève pas d'une possibilité humaine mais de la puissance de Dieu à pouvoir transformer la faute humaine qu'il porte en lui et qui blesse son amour, en souffrance divine qui elle seule peut être expiatrice.

Pour Goudineau, Moltmann met trop l'emphasis sur une histoire qui se passe en Dieu et semble oublier l'engagement de Dieu dans l'histoire. Le *en Dieu* pose problème à Goudineau parce qu'il remet en cause la transcendance du Dieu de la Bible même si pour Moltmann transcendance et immanence sont intimement liées.

4.3.3 Jean-Louis Souletie

Souletie apprécie chez Moltmann le lien solide qu'il établit entre la christologie et la sotériologie de façon à ce que les deux ne soient pas séparées, mais unies, et comment le cri d'abandon sur la croix, rallie en Dieu toutes les souffrances humaines. Traduisant la pensée de Moltmann, Souletie écrit :

Celui qui reconnaît Dieu à la Croix peut vivre différemment sa souffrance, car alors même qu'il souffre sans raison et se sent abandonné de Dieu, il peut dans son cri vers Dieu réaliser qu'il adhère au cri du Christ mourant et qu'en fait Dieu est à ses côtés. "Il est le Dieu humain qui crie avec lui et qui prend fait et cause pour lui avec sa Croix" (DC, p.292). Il est le plus grand compagnon de la souffrance, car "Dieu souffre en nous, chaque fois que souffre l'amour" (DC, p.295)²³³.

Le Serviteur souffrant désigne tout être humain même celui qui est défiguré au point que sa dignité n'est plus reconnaissable. La croix est l'événement humain par lequel advient le salut. Souletie voit chez Moltmann que le "pour nous" de Dieu se révèle dans le Crucifié. Ce qui arrive au Calvaire concerne Dieu lui-même et le salut de l'être humain.

4.3.4 Jea Eun Oh

²³² *Ibid.*, p.122.

²³³ *Ibid.*, p.134.

Pour Oh, le point le plus controversé dans la théologie de Moltmann réside dans l'idée que le Dieu souffrant aurait voulu et causé les souffrances de son Fils. Il appuie son jugement sur des théologiens dont Schillebeeckx. Celui-ci reconnaît la profondeur de la pensée de Moltmann lorsqu'il affirme que Dieu accompagne notre souffrance, qu'il souffre lui-même, qu'il est concerné par notre histoire, mais en même temps, il reproche à Moltmann de s'engager sur la mauvaise voie tant au niveau sotériologique qu'au niveau de la doctrine de la rédemption par ses avancées qui semblent vouloir éterniser la souffrance en Dieu et glorifier ainsi la souffrance.

Par contre, Harold Wells, selon Oh, appuie Moltmann dans sa définition de la souffrance expiatoire qui traduit la solidarité de Dieu dans l'amour agapé : Dieu n'exige pas de sacrifice sanglant mais porte lui-même le lourd prix de la réconciliation ; Dieu se présente à nous dans un état de vulnérabilité et paye le prix que l'amour nécessite sans exiger d'être payé en retour.

Oh apprécie chez Moltmann sa capacité de pouvoir comprendre la souffrance de façon pragmatique. Les théodicées traditionnelles n'ont pas réussi à expliquer de façon satisfaisante comment la souffrance peut exister. Chez Moltmann, le mystère demeure mais le Dieu qu'il présente est aimable et crédible en plus de correspondre au Dieu de la Bible. La conception qu'a Moltmann du Dieu souffrant apporte des réponses à la personne innocente qui souffre.

En résumé :

La christologie de Moltmann prend racine dans la Croix comme fondement de la foi chrétienne. Pour développer sa christologie, Moltmann utilise la méthode dialectique qui met constamment en relation la Croix et la Résurrection, la souffrance et la mort face à la vie nouvelle, l'abaissement de Dieu et son amour créateur, tout-puissant ; Croix et Résurrection s'apportant mutuellement un éclairage.

Le Jésus de l'histoire meurt sur la Croix condamné comme blasphémateur par les Juifs, comme séditieux par les Romains et abandonné par son Père comme le stipule le passage de *Mc* 15, 34 inspiré du *Psaume* 22 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Durant sa vie terrestre Jésus a transgressé la Loi pour s'occuper des malades, des petits, des malheureux. Il a pardonné les péchés se faisant ainsi l'égal de Dieu. Par conséquent, il est condamné par la Loi mais en même temps, il montre que l'amour du Père se situe au-dessus de la Loi, dans le domaine de la grâce où personne n'est jugé selon ses mérites mais aimé quelle que soit sa condition. À travers son abaissement, son humiliation, Jésus rejoint tous les pauvres, les humiliés, et leur révèle la grandeur et la puissance de l'amour du Père qui le ressuscitera et les ressuscitera.

Jésus est condamné comme séditieux parce qu'il présente une menace pour le pouvoir romain ; mais à travers cette condamnation il se fait proche de tous les opprimés, de tous ceux qui sont condamnés injustement ; il porte en lui leurs souffrances tout en dénonçant, par son attitude humble et par son impuissance librement acceptée, la vanité de ceux qui se prennent pour des dieux.

La plus grande douleur du Crucifié est de mourir abandonné par son Père dont toute sa vie il a été si proche. Le cri de Jésus sur la croix semble, pour Moltmann, coller de très près à la réalité historique. Mme Caza partage avec lui cette affirmation. Avec sa mort prochaine, c'est tout ce que Jésus a fait auparavant qui meurt avec lui. Personne ne croit plus en lui ; tous, sauf quelques exceptions, l'ont abandonné. Il y a aussi rupture dans la communion avec Dieu. Dans cet abandon, Jésus va au fond de la dérélition et prend en lui toutes les souffrances humaines. Cependant, pour Moltmann, l'événement de l'abandon se passe en Dieu : ce qui arrive à Jésus arrive en même temps à son Père parce que selon la parole de Paul, « Dieu était dans le Christ » (2 Co, 5, 19). Dieu met en jeu sa divinité de sorte que nous pourrions dire, selon Moltmann : « Mon Dieu, pourquoi t'es-tu abandonné ? ». Jamais, dans cet abandon, le Père et le Fils n'ont été aussi unis. L'unification mise

en cause à la Croix se réalisera pleinement à la résurrection.

Selon Bauckham et Goudineau, le cri de déréliction souligné par Moltmann, fait comprendre la profonde souffrance de Dieu. Dans ce cri, Dieu s'identifie à l'impie et la Croix prend tout son sens comme événement en Dieu, entre le Père et le Fils. Souletie rejoint Moltmann sur le fait que la vision du Christ abandonné évite le piège d'une religiosité dévote, d'une obéissance étroite à la Loi et du modèle idéal à atteindre à tout prix. Elle permet à l'être humain abandonné de se sentir accueilli dans la mort et la résurrection du Christ.

La résurrection signifie, pour Moltmann, la résurrection du Crucifié. Le Père s'unit à la mort de son Fils, assume en lui la mort et en tire une vie nouvelle. Jésus a été vu vivant après sa mort. Tout ce qu'il a fait pendant sa vie terrestre devient événement et prédication eschatologiques. Mort et résurrection s'éclairent mutuellement : au sens de l'histoire, parce que ressuscité des morts, le Christ apparaît comme une anticipation du Dieu à venir ; au niveau eschatologique, il est l'incarnation du Dieu qui vient dans la chair et la mort sur la croix.

Le Crucifié et le Ressuscité sont une même personne ; c'est Jésus de Nazareth qui est exalté comme Christ de Dieu. Le Dieu qui ressuscite est le Dieu qui crucifie et qui est crucifié. Ce qui veut dire que par amour, en toute liberté, Dieu consent à s'incarner, à souffrir et à mourir pour libérer l'être humain de la tyrannie de la Loi et de la mort et l'ouvrir à une vie nouvelle. C'est ce qui justifie son silence, ou ce que certains perçoivent comme son absence, à la croix. Le vrai Dieu se fait reconnaître dans son impuissance et sa mort en croix et non à travers sa puissance et sa gloire. Il témoigne à travers son abaissement que tout être humain juste ou injuste bénéficiera lui aussi, un jour, d'une vie nouvelle qui, à travers le Christ, a déjà commencé en lui ; c'est ainsi que Dieu exerce sa justice.

Si, d'un côté, Bauckham et Goudineau semblent souscrire à la pensée de Moltmann sur la Croix et la Résurrection, de l'autre, Souletie reproche au théologien certaines ambiguïtés qui pourraient être résolues dans une étude de ce que représentait le Christ ressuscité pour la communauté primitive. Cependant, il se dit d'accord avec Moltmann pour affirmer que le Jésus de l'histoire est le Christ de la foi et que Jésus privé de Dieu sur la croix ouvre à l'impie privé de Dieu un avenir dans la Résurrection.

À travers la kénose Dieu sauve le monde, car Dieu s'incarne, vit et meurt sur la croix pour qu'en prenant en lui toute souffrance, tout mal, tout péché et toute mort, l'impie autant que le croyant, le

bourreau autant que la victime soient gratifiés d'une liberté et d'une vie nouvelles. Dieu se fait ainsi solidaire du monde souffrant. Il assume la condition de tout être mortel pour que l'être humain devienne immortel. Du côté de l'être humain, voir Dieu dans le Crucifié souffrant et mourant lui permet d'assumer sa condition terrestre et le libère de l'esclavage des intérêts pervers qui le conduisent à s'auto-justifier par la Loi, à s'auto-élever par ses désirs de pouvoir sur les autres et à s'auto-diviniser par la connaissance et l'appropriation illusoire des secrets qui règlent le cosmos et le cours de l'histoire ; voir Dieu dans le Crucifié l'ouvre à un Autre que lui-même, le sort de son orgueil et de son égoïsme ; voir Dieu dans le Crucifié-Ressuscité lui montre que seule la foi sauve et non les oeuvres.

Le Christ qui a vaincu la mort et le mal sert d'intermédiaire entre l'être humain et Dieu. L'être humain ne peut pas se sauver lui-même. Dieu n'a ressuscité qu'un seul homme, Jésus de Nazareth, pour qu'à travers lui, à travers ses souffrances et sa mort, une vie nouvelle entre dans le monde et pour que, par lui, tout homme sache qu'il est sauvé et qu'il ressuscitera lui aussi, un jour.

La mort du Christ n'est pas expiatoire ; elle démontre l'amour de Dieu qui sauve ; elle révèle déjà la présence de la vie nouvelle ; elle prend sens dans la Résurrection. Le Christ devenu pauvre, serviteur et péché pour l'être humain, permet à celui-ci d'accéder à la richesse, à la liberté et à la justice de Dieu. Le Christ qui descend aux enfers fait entrer tous les morts en communion avec lui et les assure, par sa résurrection anticipative du Royaume de Dieu, qu'un jour ils ressusciteront avec lui.

Le Christ souffre pour nous. La cause de ses souffrances est nos péchés qui nous coupent de Dieu. Le but de ses souffrances est notre rédemption. Leur fondement est l'amour de Dieu pour nous. Le but final est la glorification et la louange de Dieu qui dans un monde sauvé devient tout en tous.

Pour Bauckham, la kénose chez Moltmann sous-entend l'idée de réciprocité entre Dieu et le monde. Dieu s'auto-limite dans son acte de création pour que l'être humain soit pleinement libre. Dans cette réciprocité, Dieu consent à aimer l'autre tel qu'il est et, par conséquent, à souffrir. En retour, Dieu attend une réponse libre de la part de sa création. Le salut de l'être humain se trouve dans cette réciprocité. Pour Goudineau, Dieu, chez Moltmann, sauve l'être humain en le faisant entrer dans son histoire. L'expiation ne relève pas d'une possibilité humaine, mais de la puissance de Dieu qui fait entrer le mal en lui pour le transformer en souffrance divine qui seule peut être expiatrice.

Goudineau reproche à Moltmann de ne pas assez parler de l'engagement de Dieu dans l'histoire humaine. Souletie souscrit à l'idée de Moltmann voulant que le cri d'abandon sur la croix rallie en Dieu toutes les souffrances humaines. Oh s'appuie sur Schillebeeckx pour affirmer avec Moltmann que Dieu accompagne notre souffrance mais aussi pour lui reprocher de vouloir éterniser la souffrance en Dieu et d'ainsi la glorifier. Par contre, selon Oh, le Dieu souffrant de Moltmann, dans sa vulnérabilité salvatrice, apporte des réponses à la personne innocente qui souffre.

Jusqu'ici il a beaucoup été question de la relation Père-Fils qui laisse sous-entendre la Trinité. Le prochain chapitre nous fait entrer plus profondément dans le mystère de la Trinité qui inclut le Père, le Fils et l'Esprit Saint dans la démarche kénotique et dans les souffrances de la Croix.

QUATRIÈME CHAPITRE

KÉNOSE ET TRINITÉ

Pour comprendre le « Dieu crucifié » ou celui que Moltmann nomme « le Dieu humain », c'est-à-dire Celui qui s'abaisse au point de faire de l'humanité, par l'incarnation du Fils, « [...] une partie de sa propre vie éternelle²³⁴ », il faut penser Dieu trinitairement ; et inversement on ne peut penser Dieu d'une manière trinitaire concrète « [...] sans avoir devant les yeux l'événement de la croix²³⁵ ».

Dans l'histoire de la théologie occidentale, la Trinité n'a pas occupé, selon Moltmann, une place très importante. Les théologiens se sont davantage plus à défendre le monothéisme, à l'exception de l'Église de la Cappadoce pour qui la théologie prenait racine dans la doctrine de la Trinité avec cependant l'avancée d'une distinction entre la Trinité immanente, concernant l'être intime de Dieu, et la Trinité de l'économie, en relation avec l'histoire du salut. Cette carence d'intérêt pour la Trinité et cette division en Dieu ont engendré, selon Moltmann, la crise identitaire actuelle qui sévit dans l'Église et ont prêté flanc aux attaques venant de l'athéisme de protestation. Une théologie de la croix incluant la Trinité tout entière dans l'abaissement de Dieu, sa souffrance et sa mort sur la croix, présente une vision de Dieu qui fait mieux comprendre le rôle de celui-ci face aux souffrances humaines et à la mort injuste ; de plus elle permet de trouver des réponses aux questions qui se posent tant du côté du théisme et de la théodicée que de l'athéisme ; enfin, elle vient combler le flou théologique généré par la doctrine des deux natures sur ce qui unit la divinité et l'humanité du Christ.

Le premier sous-chapitre démontre comment, dans la pensée de Moltmann, la théologie trinitaire de la Croix vient pallier les apories du théisme et de l'athéisme. Le second fait état des ambiguïtés suscitées par la doctrine des deux natures et tente d'expliquer comment la souffrance au sein de la

²³⁴ J. MOLTSMANN. *Trinité et Royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, p.153.

²³⁵ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.272.

Trinité vient, aux yeux de Moltmann, clarifier la situation. Le troisième sous-chapitre établit un lien entre la Croix et la Trinité, présente les trois hypostases comme intimement unies et étudie les répercussions de cette communion dans l'abaissement et l'abandon sur la croix. Le quatrième sous-chapitre traite des implications sotériologiques de la kénose trinitaire alors que le cinquième s'intéresse au rapport entre la Trinité et l'eschatologie. Enfin, le sixième sous-chapitre présente l'appréciation de quatre théologiens sur la conception de la Trinité chez Moltmann.

1. Théisme, athéisme et théologie trinitaire de la Croix

1.1 Théisme, théodicée et autorité de Dieu

Les premiers chrétiens ont eu recours à la métaphysique néo-platonicienne pour décrire le Dieu de leur foi en termes d'être impérissable, immortel, immuable et impassible, qu'aucun mal ni aucune souffrance ne pouvait atteindre. Le théisme s'est élaboré à partir de ces données avant de susciter, quelques siècles plus tard, dans l'église ancienne d'après Justin, l'image d'un Dieu endossant la chape d'un roi ou d'un empereur, représentant l'autorité morale et le principe philosophique ultime. Il a créé par le fait même une situation religieuse que Moltmann juge idolâtre et aliénante pour l'être humain décrit quant à lui comme un être impuissant, imparfait, fini, privé de la vraie liberté et de la vraie joie. Pourtant, le véritable amour qui définit les trois personnes de la Trinité n'est ni dominateur, ni légaliste, ni moraliste, ni immobile. Il est don total de soi aux autres et il agit avec douceur, tendresse et lenteur.

1.2 Athéisme et souffrance

Dans un monde de souffrance, l'athée a peine à s'imaginer qu'il puisse exister un Dieu bon, juste et personnel qui habite ce monde. Il y voit plutôt un Dieu indifférent ou carrément le démon. En réaction, l'athée place son espoir dans l'être humain, en lui seul, et lui confère les anciens attributs de Dieu. De plus, dans sa révolte, il oppose de façon ultime à ce Dieu immortel le libre choix de l'être humain de se donner lui-même la mort pour se soustraire à l'emprise de Dieu et arriver, par ce moyen, à se déifier. Moltmann fait remarquer qu'à travers l'histoire, les hommes-dieux ont à de multiples occasions prouvé leur perversité et leur despotisme. Est-ce cela la véritable divinité ?

L'athée humaniste qui contemple le monde utilise la même théologie philosophique des preuves de Dieu qui tente de remonter de l'expérience de l'être fini à l'Être divin, infini et invisible pour démontrer les propriétés de celui-ci. Il ne doute pas nécessairement de l'existence de Dieu mais, dans sa critique du théisme, au dire de Moltmann, il « [...] doute que le monde que nous expérimentons soit fondé dans un être divin et soit dirigé par un tel être²³⁶ ». Or, cette remontée des effets à la cause peut aboutir, selon Moltmann, autant au démon qu'à Dieu.

Il n'y a de place chez Moltmann que pour un seul athéisme : celui de « l'athéisme pour Dieu »

²³⁶ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.250-251.

de Bloch, qui trouve des résonnances chez Camus et Horkheimer, et qui consiste à se défaire des fausses images de Dieu et à clarifier ainsi la relation de réciprocité entre Dieu et l'être humain.

1.3 La théologie trinitaire de la Croix comme réponse au théisme et à l'athéisme

Les démarches autant théiste qu'athée ne permettent pas de trouver une réponse à la question de Dieu dans la souffrance humaine. Le théiste ne peut s'imaginer que Dieu puisse être affecté dans son Être par la souffrance et la mort. Dans un monde injuste, l'athée voit l'absurdité et le néant, et ne voit pas la souffrance de Dieu dans la souffrance humaine. De ces deux visions de Dieu dans le monde surgissent de nombreuses questions sur qui est Dieu.

Dans la même foulée que l'Église ancienne Moltmann se pose lui aussi des questions surtout lorsqu'il compare la vision grecque de la divinité à celle du Fils de Dieu mort en croix. Il se demande : « [...] comment le Dieu impérissable peut-il être en même temps un homme périssable ? Comment le Dieu universel peut-il être en même temps un individu ? Comment le Dieu immuable peut-il devenir "chair" ? Comment le Dieu immortel peut-il souffrir et mourir en croix ?²³⁷ ». S'ajoutent à cela la question de ce que représente le Christ pour nous aujourd'hui et, au delà de l'aspect sotériologique, la question de Dieu lui-même et de ce que représente le Christ pour lui. Selon Moltmann, toutes ces interrogations mènent finalement à la kénose et à la souffrance à l'intérieur même de la vie trinitaire.

1.3.1 Kénose et souffrance intratrinitaire

La kénose correspond selon Moltmann à un processus intratrinitaire qui touche à la substance même de Dieu. Moltmann écrit : « Il n'y a pas d'autre Dieu, que le Dieu humain, incarné, solidaire. *Incarnation vers l'extérieur* présuppose *auto-abaissement à l'intérieur*. C'est pourquoi, l'incarnation intervient dans les relations intimes de la Trinité²³⁸ ». Et l'auto-abaissement se manifeste jusque dans la passion, l'abandon et la mort du Fils où le Père et l'Esprit sont présents et agissants.

Le Dieu trinitaire peut-il souffrir ? Contrairement aux Grecs qui voyaient Dieu dans une situation d'*apatheia*, libre d'esprit et insensible aux choses inférieures tels l'amour, la passion et la souffrance, le judaïsme ancien et le christianisme primitif ont placé l'*apatheia* dans un autre champ

²³⁷ *Ibid.*, p.103.

²³⁸ J. MOLTSMANN. *Trinité et Royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, p.153.

de situation en unissant, selon Moltmann, « [...] la passion à l'amour gratuit pour l'autre et pour le dissemblable et [ont], par l'histoire de la passion d'Israël et du Christ, appris à comprendre le sens de la souffrance par amour²³⁹ ». Dans ce contexte, le *Pathos* n'exprime plus une déficience de l'amour mais plutôt ce qui en fait sa grandeur.

Cette interprétation de l'*apatheia* a permis à Moltmann d'élaborer sa théologie trinitaire de l'amour de Dieu et des hommes et de comprendre la croix comme l'événement par excellence de la révélation du véritable amour de Dieu pour l'être humain. Le Dieu trinitaire se laisse toucher par les événements, les actes et les souffrances de l'être humain ; par le Christ, il ouvre à l'humain, en toute gratuité, une relation dialogale dans laquelle communier avec le Christ, permet de vivre entièrement dans la situation trinitaire de Dieu, de prendre part à la souffrance et à la passion de Dieu dans le monde, et enfin de participer à la souffrance du monde que Dieu a fait sienne. Moltmann rejoint ici la pensée de Urs von Balthasar selon laquelle l'histoire du monde trouve place dans le *Pathos* de Dieu et ne laisse pas la Trinité indemne dans sa relation avec le monde.

L'amour de Dieu fait donc communier Dieu à la souffrance des humains. Pour Moltmann, Dieu souffre et qui plus est : « [...] un Dieu qui ne peut souffrir est plus pauvre que n'importe quel homme. Car un Dieu incapable de souffrir est un Dieu indifférent. [...] Mais celui qui ne peut souffrir, ne peut non plus aimer²⁴⁰ ». Un Dieu qui serait tout-puissant et sans amour serait, selon Moltmann, un être inspirant la crainte et un être imparfait car il ne pourrait éprouver en lui ni la faiblesse, ni l'impuissance. Or Dieu n'est pas seulement Dieu mais il est aussi homme ; il n'est pas seulement dans l'au-delà mais aussi ici-bas. Moltmann décrit Dieu ainsi : « [...] il n'est pas souveraineté, autorité et loi, mais l'événement de l'amour souffrant et libérateur. Inversement, la mort du Fils n'est pas la "mort de Dieu", mais le commencement de cet événement de Dieu, où, de la mort du Fils et de la douleur du Père, procède l'esprit d'amour qui donne vie²⁴¹ ». Pour échapper au conflit que suscite le théisme et l'athéisme, les yeux de la foi doivent donc se tourner vers le Crucifié et s'ouvrir à une théologie trinitaire de la croix qui inclut notamment la notion d'abandon.

²³⁹ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.314.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.254.

²⁴¹ *Ibid.*, p.290.

1.3.2 L'abandon du Fils dans la Trinité

La réponse chrétienne à la question de Dieu devant la souffrance doit comprendre aussi l'être de Dieu dans l'abandon du Christ par Dieu. Dans le théisme comme dans l'athéisme, Dieu ne peut avoir abandonné son Fils. Dans les deux cas, le cri de Jésus sur la croix n'est pas pris au sérieux. La perception chrétienne du « Lama sabactani » quant à elle, fait place à une théologie de la croix qui conduit au-delà du théisme et de l'athéisme car, selon Moltmann,

[...] elle comprend Dieu dans la souffrance du Christ comme le Dieu souffrant et s'écrie avec le Dieu abandonné par Dieu : Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Car pour elle, Dieu et la souffrance ne sont plus des contradictions comme dans le théisme et l'athéisme, mais l'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être de Dieu même, parce que Dieu est amour. [...] Dieu même aime et souffre par amour la mort du Christ²⁴².

Par conséquent, voir ce qui s'est passé entre Jésus et son Père à la croix, permet de saisir ce qui se passe entre Dieu et tout être humain qui souffre et proteste. Or l'Église elle-même n'est venue que petit à petit à concevoir Dieu dans la souffrance de la Croix, elle qui attribuait à l'humanité du Christ seul, l'Incarnation et la Croix comme en témoigne la doctrine des deux natures humaine et divine en Christ.

2. Doctrine des deux natures et souffrance du Dieu trinitaire.

La doctrine des deux natures laisse insatisfaite la quête de vérité que poursuit Moltmann et le flou qu'elle fait planer dans les esprits l'aiguillonne vers l'élaboration de sa christologie trinitaire.

2.1 Doctrine des deux natures et Église primitive

L'Église ancienne a éprouvé, selon Moltmann, de la difficulté à identifier Dieu à la souffrance et à la mort de Jésus, à accepter l'abandon de Jésus par Dieu, sur la croix. La position de l'Église reconnaissait à Jésus-Christ, d'un côté, une nature divine immuable, exempte de souffrance et immortelle, et de l'autre, une nature humaine changeante, capable de souffrir et mortelle. D'où l'élaboration de la doctrine des deux natures, divine et humaine, unifiées en Jésus-Christ.

De plus, comment pouvait-on, à l'époque, percevoir Dieu comme souffrant alors que le salut de l'homme corruptible et mortel ne pouvait se réaliser que dans un Dieu incorruptible et immortel ?

²⁴² *Ibid.*, p.261.

Cette notion de Dieu et du salut de l'être humain était ponctuée par la notion théiste voulant que Dieu ne puisse pas mourir et que l'homme, au dire d'Athanase en particulier, soit voué à l'immortalité. Enfin, l'idée qu'on se faisait de la réalité divine et humaine rendait impossible, selon Moltmann, « [...] de tenir Jésus réellement pour Dieu et en même temps pour abandonné de Dieu²⁴³ ». Le Christ n'aurait souffert que dans sa chair humaine car un Dieu qui souffre ne peut être Dieu.

Cyrille d'Alexandrie s'est attaqué à la division que faisait régner dans l'esprit le dogme des deux natures, en insistant sur l'unité personnelle du Christ. Mais ce fut en vain. Il aurait dû, selon Moltmann, rapporter à la personne toute entière du Christ, le cri d'abandon sur la croix. Mais il n'est pas allé jusque là. Pour Cyrille, le cri poussé par Jésus ne traduisait pas sa détresse mais celle de la nature et de l'humanité tout entière tombée dans la corruption. Thomas d'Aquin a tenu, selon Moltmann, un discours analogue.

Moltmann se demande pourquoi il n'aurait pas été possible d'attribuer à Dieu lui-même la souffrance du Christ. Voulant réfuter Arius, l'Église a déclaré, au concile de Nicée, que Dieu ne change pas. Pour Moltmann cette affirmation est relative et non absolue : « Dieu ne change pas autant que la créature²⁴⁴ », écrit-il, et ne pas changer veut dire « [...] que Dieu n'est soumis à aucune contrainte par un être qui n'est pas Dieu²⁴⁵ ». Il ne s'agit donc pas d'une immutabilité interne mais d'un libre choix comme l'explique Moltmann :

Si Dieu ne se laisse pas aussi passivement changer par l'autre que la créature, cela ne l'empêche pas d'être libre de se changer lui-même et d'être libre aussi de consentir à se laisser changer par l'autre. Certes, Dieu n'est pas divisible comme la créature, mais il peut cependant se communiquer lui-même. De la détermination relative de son immutabilité ne découle pas la conclusion de son immutabilité absolue et interne²⁴⁶.

Moltmann emploie le même type d'argument pour contrer l'affirmation de l'Église qui, en réaction contre le monophysisme syrien²⁴⁷, affirme que Dieu ne peut souffrir c'est-à-dire, être malade,

²⁴³ *Ibid.*, p.262.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.263.

²⁴⁵ *Ibid.*, p.264.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.264.

²⁴⁷ Le monophysisme syrien s'inspire de la doctrine de la nature unique du Christ élaborée par Eutychès, au V^e siècle, voulant que « [...] l'humanité (soit) absorbée par la divinité et se trouve être dissoute comme une goutte de miel dans l'océan ». K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éd. du Seuil, Livre de Poche no 99, 1970, p.292.

sentir la douleur et mourir. Moltmann répond à cela : « Mais entre la souffrance involontaire venant d'une réalité étrangère et l'incapacité substantielle de souffrir, il y a d'autres formes de souffrance, à savoir la souffrance active qui est celle de l'amour dans laquelle on se laisse librement affecter par l'autre²⁴⁸ ». Car si Dieu était incapable de souffrir, il serait incapable d'aimer. Aimer veut dire, dans l'esprit de Moltmann, accepter l'autre sans se soucier de son confort personnel, compatir avec lui et prendre la liberté de « [...] supporter l'altérité de l'autre²⁴⁹ ». Il ajoute :

Une incapacité de souffrir en ce sens contredirait l'affirmation chrétienne fondamentale : "Dieu est amour", [...]. Celui qui est capable d'aimer est aussi capable de souffrir, car il s'ouvre lui-même à la souffrance introduite par l'amour, mais il lui reste cependant supérieur par son amour même. La négation justifiée d'une capacité de souffrir en Dieu par défaut d'être ne peut donc conduire à une négation de sa capacité de souffrir par la plénitude de son être, c'est-à-dire par son amour²⁵⁰.

2.2 Doctrine des deux natures, scolastique, Luther et amour du Dieu trinitaire

Poursuivant l'interprétation de la doctrine des deux natures, Moltmann reconnaît bien que le Christ détient en lui, en toute unité, deux natures, l'une humaine et l'autre divine, mais il croit que la nature divine agit dans le Christ non pas comme nature mais comme personne : le Christ constitue la deuxième personne de la Trinité ; la nature humaine, quant à elle, est assumée par la personne divine du Christ dans l'Incarnation et se révèle dans la personne concrète de Jésus-Christ. À l'origine, elle n'est pas identique à la personne du Fils. Selon Moltmann : « La nature divine se manifeste dans le Christ d'une manière hypostatique comme personne, mais la nature humaine d'une manière non hypostatique comme existence concrète de cette personne divine²⁵¹ ». Moltmann se demande alors si c'est la totalité de la personne humano-divine du Christ qui a souffert et est morte dans l'abandon de Dieu. La théologie scolastique a, dans le passé, posé la question autrement et répondu par la *communicatio idiomatum* dans laquelle les attributs de la nature divine sont transférés à la nature humaine. La communication des idiomes ne peut être, selon Moltmann et avant lui selon Luther, que « *communicatio idiomatum in concreto*²⁵² », c'est-à-dire une communication qui ne peut faire

²⁴⁸ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.264.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.264-265.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.265.

²⁵¹ *Ibid.*, p.266.

²⁵² *Ibid.*, p.267.

abstraction de la personne du Christ. Cette conception permet de reconnaître Dieu en personne dans la passion et la mort du Christ. Moltmann ajoute : « On peut donc dire : le Christ, le Fils de Dieu, souffrit et mourut²⁵³ ». Prenant appui sur Luther, pour qui, selon l'interprétation de Moltmann :

[...] une personne divine a assumé une nature humaine sans hypostase. [...] le Christ et Dieu se rapprochent jusqu'à l'identité, pas seulement dans la révélation, mais déjà dans l'être, [...] Dieu est Christ et Christ est Dieu. [...] la personne du Christ est déterminée par la personne divine. C'est pourquoi la personne divine souffre et meurt dans la souffrance et la mort du Christ²⁵⁴,

Moltmann peut alors affirmer que « [...] Dieu est Christ et Christ est Dieu²⁵⁵ », que la nature divine ne peut certes pas mourir mais que parce qu'elle a uni en elle la nature humaine, on peut parler de la mort de Dieu. La pensée de Luther permet, selon Moltmann, de percevoir Dieu dans la mort du Christ et de voir la communion de l'homme avec Dieu par l'Homme-Dieu, ce que la doctrine des deux natures n'autorise pas. La communication des idiomes rend possible l'attribution de la douleur et de la mort à la nature divino-humaine du Christ et autorise à déduire que dans sa nature divine, qui est le centre constitutif de sa personne, le Christ souffre et meurt.

Cependant, Luther, dans sa pensée christologique tient compte d'une Incarnation orientée vers la théologie de la croix mais non de la Trinité. Il oublie, selon Moltmann, de relier la personne du Fils souffrant et mourant aux personnes distinctes du Père et de l'Esprit. Il voit plutôt, sans distinction, la nature de la Trinité unie à celle de la deuxième personne de la Trinité. Dans une Trinité sans distinction des personnes, Dieu devient tantôt le Dieu crucifiant, tantôt le Dieu crucifié ; tantôt le Dieu qui est mort et tantôt celui qui ne l'est pas. En ce sens, Luther reste prisonnier du cadre imposé par la doctrine des deux natures. La mort du Christ en croix demeure un événement *de* Dieu mais non un événement *en* Dieu puisant sa réalité dans l'amour de Dieu et englobant toutes les morts du monde créé, celles des humains comprises. En effet, sur la croix, l'amour inconditionnel de Dieu atteint l'humain, même celui au coeur le plus dur, dans sa misère la plus extrême, au coeur de ses contradictions, de ses manques d'amour, de ses préoccupations legalistes et déshumanisantes. Dieu ne se met pas en colère ; il se laisse crucifier, montrant là toute sa vulnérabilité et la grandeur de son

²⁵³ *Ibid.*, p.267.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.268-269.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.269.

amour qui comprend l'amour des ennemis. Une fois encore, le Dieu Trine exprime dans la contradiction son amour et sa puissance créatrice. Moltmann écrit à propos du Dieu Trine :

[...] sur la croix il se fait lui-même condition de son amour. L'amour du Père correspond à l'amour du Fils et par l'Esprit produit la correspondance de l'amour dans l'homme qui le contredit. On peut contredire ce fait de l'amour. On peut le crucifier, mais il se réalise précisément par là et devient amour des ennemis. Sa souffrance se manifeste, précisément par là, plus forte que la haine. Sa force est puissante dans cette faiblesse, et par sa douleur il l'emporte sur ses ennemis, car c'est encore lui qui les conserve en vie et qui leur ouvre un avenir nouveau²⁵⁶.

Ainsi donc, la foi au Crucifié conduit tout être humain quel qu'il soit dans l'intimité même de Dieu, dans la vie intra-trinitaire là où la souffrance du Fils n'a d'égale que la douleur du Père et où l'Esprit actualise l'amour pour les impies et les ennemis.

2.3 Karl Rahner et la mort du Christ vue comme mort du Père

Selon Moltmann, la théologie du 20^e siècle, de manière générale, présente l'avantage de vouloir « [...] centrer le problème de Dieu et de la connaissance de Dieu sur la mort de Christ en croix et [...] tenter de comprendre l'être de Dieu à partir de la mort de Jésus²⁵⁷ ». En ce sens, la croix de Jésus ne serait pas une mort expiatoire ni exemplaire comme cela fut enseigné avec insistance à une époque ancienne, mais elle aurait une signification pour Dieu lui-même, une signification qui se situe dans la relation du Fils au Père, au cœur de la Trinité. Dans la mort du Fils sur la croix, il y aurait aussi la mort du Père. À partir de là surgit, selon Moltmann, la possibilité d'une « [...] révolution dans la notion de Dieu²⁵⁸ ».

La pensée de Moltmann prend appui sur celle du théologien Karl Rahner selon laquelle la mort de Jésus doit être considérée en elle-même comme mort de Dieu. Pour Rahner, Dieu demeure immuable mais, par son incarnation, il connaît un destin librement accepté qui le conduit à une mort à travers laquelle il révèle pleinement à l'être humain la plénitude de son amour. Karl Rahner écrit :

« [...] notre 'possession' de Dieu passe toujours [...] par la dérélition de Dieu (Mt 27,46 ; Mc 15, 34), dans la mort, où Dieu seul vient radicalement à notre rencontre, parce que Dieu s'est livré lui-même par l'amour et comme l'amour, et cela s'est réalisé par sa mort et s'est manifesté en elle. La mort de Jésus fait partie de l'expression que Dieu donne de

²⁵⁶ *Ibid.*, p.287.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.226.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.227.

lui-même²⁵⁹ ».

La mort de Jésus qui est mort de Dieu ou, entre d'autres mots, mort qui exprime Dieu, n'a donc pas seulement un aspect salvifique mais revêt un sens en elle-même qui ne peut-être compris, selon Moltmann, qu'en contexte trinitaire :

Si l'on considère la signification de la mort de Jésus pour Dieu même, il faut nécessairement en venir aux tensions et aux relations intratrinitaires de Dieu et parler du Père, du Fils et de l'Esprit. [...] De l'aspect extérieur du mystère appelé Dieu on parvient à son espace intérieur qui est trinitaire. C'est cela la "révolution dans la notion de Dieu" que révèle le Crucifié²⁶⁰.

Moltmann va, à partir de là, développer le lien étroit qu'il établit entre la Croix et la Trinité.

3. Théologie de la Croix et Trinité

Moltmann partage avec Urs von Balthasar la thèse « [...] selon laquelle la théologie de la croix doit être la doctrine de la Trinité et la doctrine de la Trinité la théologie de la croix, parce qu'autrement le Dieu humain crucifié ne peut être pleinement perçu²⁶¹ ».

La théologie de la croix qui attribue la kénose et la souffrance autant au Fils qu'au Père et à l'Esprit, trouve sa justification dans le lien intime qui relie les trois personnes divines, c'est-à-dire la *périchorèse*, et l'unité entre la Trinité immanente et économique qui en résulte. La Croix est le lieu où se manifeste cette unité ; elle est le fondement de la foi chrétienne en la Trinité.

3.1 *Périchorèse*, événement de la Croix et Trinité

Le Credo fait état des trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et l'Esprit. Certains identifient ces trois personnes au Dieu Créateur, réconciliateur et sauveur ; d'autres parlent d'un mystère réservé aux seuls initiés et sans rapport avec la vie concrète. Moltmann juge tendancieuse toute doctrine qui établit des divisions en Dieu ou qui demeure purement monothéiste. Il donne comme exemples : la doctrine de la grâce vue comme une oeuvre du Christ seul ; la doctrine de la création rattachée uniquement au Dieu créateur ; le Christ eschatologique, vu comme un prophète du Dieu qui doit venir et qui disparaîtra quand Dieu viendra et prendra sa place ; Dieu considéré, dans le domaine éthique,

²⁵⁹ K. RAHNER. *Sacramentum Mundi* II, 1968, 951 s : « La mort de Jésus comme mort de Dieu », cité par J. MOLTSMANN in *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.227, note de bas de page no 6.

²⁶⁰ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.231.

²⁶¹ *Ibid.*, p.278.

sous l'angle de la souveraineté, ordonnant l'obéissance de l'être humain et présentant le Christ comme modèle parfait à imiter. Les trois personnes de la Trinité sont, selon Moltmann, intimement reliées entre elles et leur relation au sein de la Trinité porte le nom de *périchorèse*.

La *périchorèse* consiste en un don total (l'un pour l'autre), un échange intime (l'un avec l'autre) et une inhabitation réciproque (l'un dans l'autre) dont résulte l'unification des trois personnes divines entre elles. De plus, selon la doctrine sociale de la Trinité développée par Moltmann, ainsi que nous l'explique Goudineau, « [...] cette empathie et cette réciprocité d'amour entre les trois personnes trinitaires sont comprises comme ouvertes aux hommes et au monde et comme étant appelées à servir de paradigmes à toutes les autres relations des trois personnes [...] ²⁶² ».

À la suite de Urs von Balthasar, Moltmann croit que l'événement de la croix se passe dans l'être de Dieu de façon trinitaire et personnelle. La christologie doit « [...] comprendre la mort du Fils dans sa relation au Père et à l'Esprit²⁶³ ». Moltmann considère que la Trinité n'est pas un pur objet de contemplation philosophique mais qu'elle a un rôle à jouer pour mieux comprendre Dieu dans l'événement de la croix du Christ. Il écrit :

Mais si la kénose du Fils jusqu'à la mort en croix est la "révélation de la Trinité tout entière", alors cet événement ne peut être présenté comme événement en Dieu que trinitairement. Dans l'événement de la croix se révèlent les relations de Jésus, le Fils, au Père et inversement. À partir de l'événement de la croix et de son effet libérateur nous est révélée la procession de l'Esprit du Père²⁶⁴.

Il faut, aujourd'hui, penser Dieu de manière trinitaire en ayant devant les yeux l'événement de la croix où Dieu s'abaisse ; il faut penser Dieu pour qui il est dans l'histoire du Christ et à travers lui, dans notre histoire, dans notre réalité.

3.2 Trinité immanente et Trinité de l'économie

Dans ce contexte de pensée, l'esprit pragmatique de la modernité issue de l'expérience et de la praxis vient à la rescousse pour réduire la distinction établie par l'Église ancienne entre d'un côté, le Dieu « pour soi » et de l'autre, le Dieu « pour nous » ou autrement dit, le Dieu dans sa majesté et le Dieu incarné, ou encore le Dieu Un et le Dieu Trine, ou enfin la Trinité immanente concernant

²⁶² H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.82.

²⁶³ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.233.

²⁶⁴ *Ibid.*, p.234-235.

l'être intime de Dieu et la Trinité de l'économie du salut oeuvrant dans le monde. Le théologien Karl Rahner trouve cette distinction impropre et Moltmann accorde sa pensée à la sienne pour affirmer que tout ce que Dieu révèle en Christ existe auparavant en Dieu lui-même. Moltmann écrit :

[...]1. La Trinité *est* l'être de Dieu et l'être de Dieu *est* la Trinité. 2. La Trinité de l'économie *est* la Trinité immanente et la Trinité immanente *est* la Trinité de l'économie. "Dieu se comporte envers nous d'une manière trinitaire (libre et gratuite), et ce comportement trinitaire n'est pas seulement une image ou une analogie de la Trinité intérieure, mais c'est elle-même, bien que communiquée librement et gracieusement"²⁶⁵.

Unité et Trinité ne constituent en sorte qu'un seul et même traité, sinon Dieu présenterait quatre réalités : l'être de Dieu et les trois personnes.

3.3 La Croix comme lieu de la doctrine trinitaire

En quel lieu la pensée en terme de Trinité devient-elle nécessaire ? Moltmann répond : devant la croix où la croix du Christ s'impose comme le principe matériel de la doctrine trinitaire alors que celle-ci représente le principe formel de la connaissance de la croix. Il écrit :

Le lieu de la doctrine trinitaire n'est pas la "Pensée de la pensée" mais la croix de Jésus. [...] La contemplation qui est à la base du concept trinitaire de Dieu est la croix de Jésus. [...] Le concept théologique qui correspond à l'intuition du Crucifié est la doctrine de la Trinité. Le principe matériel de la doctrine trinitaire est la croix de Christ. Le principe formel de la connaissance de la croix est la doctrine trinitaire. Où se trouvent ses premiers commencements ? On sait qu'il n'y a pas dans le Nouveau Testament une doctrine développée de la Trinité. Elle s'est dégagée seulement lors des discussions de l'Église ancienne sur l'unité du Christ avec Dieu. Je crois que, dans son livre, depuis longtemps oublié, "Le dogme de la croix. Étude sur une théologie centrée sur la croix" (1920), B. Steffen a vu quelque chose de tout à fait étonnant : "Ce ne sont pas les rares formules trinitaires du Nouveau Testament, mais le témoignage global de la croix qui est le fondement scripturaire de la foi chrétienne au Dieu Trinité, et l'expression la plus concise de la Trinité est l'acte divin de la croix, dans lequel le Père laisse le Fils s'offrir par l'Esprit"²⁶⁶.

C'est à travers cette thèse que l'on perçoit pleinement, selon Moltmann, le Dieu humain crucifié.

Que s'est-il passé à la croix entre le Christ et son Père ? Il y a eu, selon Paul et Marc, abandon du Fils par le Père qui auparavant n'avait jamais fait défection au Fils. Pourquoi a-t-il fallu que le Christ souffre et meure abandonné par Dieu et comment l'événement de l'abandon sur la croix a-t-il

²⁶⁵ *Ibid.*, p.277. La pensée entre guillemets est de Rahner.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.278.

pris forme au sein de la Trinité ? Avec l'aide de Paul, Moltmann décrit cette réalité de la Croix au sein de la Trinité, à travers le concept de « livraison ».

3.4 Interprétation théologique de l'abandon sur la croix en terme de « livraison »

Au centre des relations trinitaires se trouve toujours la croix car, pour Moltmann, « [...] la croix révèle le coeur du Dieu Trinité qui bat pour la totalité de la création²⁶⁷ ». Dieu n'a pas abandonné son Fils parce qu'il lui a été infidèle. S'appuyant sur Paul, Moltmann croit que Dieu a livré son Fils à la mort et l'a abandonné, qu'« Il l'a « fait péché pour nous » (2 Co, 5, 21), ou malédiction, « [...] pour devenir par lui le Dieu et Père de tous ceux qui sont “livrés” (Rm 1, 18 s.)²⁶⁸ », et pour que le Fils devienne, dans la manifestation de son impuissance sur la croix, « [...] le frère et le sauveur des condamnés et des maudits²⁶⁹ ».

Dans la livraison du Fils, le Père se livre mais d'une manière autre. Alors que le Fils meurt abandonné, le Père souffre de la mort du Fils. Il “endure”, selon Moltmann : « Le Père endure la mort du Fils. Il endure dans la douleur infinie de l'amour pour le Fils. [...] Ici l'amour du Père qui se communique devient la douleur infinie de la mort. Ici l'amour rendu par le Fils devient la douleur infinie de l'abandon par le Père²⁷⁰ ». Dans *Le Dieu crucifié*, Moltmann écrit :

Le Père livre son Fils à la croix pour devenir le Père livré, donné. Le Fils est livré à cette mort, pour devenir le Seigneur des morts et des vivants. Et quand Paul parle avec insistance du “propre Fils” de Dieu, cette absence de ménagement et cet abandon atteignent aussi le Père lui-même. En abandonnant le Fils, le Père s'abandonne aussi lui-même. En livrant le Fils, le Père se livre aussi, cependant pas de la même manière. Car Jésus subit de mourir abandonné, il ne souffre pas la mort même, car on ne peut “souffrir” la mort, la souffrance supposant la vie. Mais le Père, qui l'abandonne et le livre, souffre la mort du Fils dans la douceur infinie de l'amour. [...] On doit parler d'une manière trinitaire pour comprendre ce qui s'est passé à la croix entre Jésus et son Dieu et Père. Le Fils souffre de mourir (erleidet das Sterben [sic]), le Père souffre la mort (den Tod [sic]) du Fils. À la perte du Père par le Fils correspond la perte du Fils par le Père, et si Dieu s'est constitué comme Père de Jésus-Christ, alors dans la mort du Fils il souffre aussi la mort de son être paternel. Autrement, la doctrine de la Trinité aurait encore un arrière-fond monothéiste²⁷¹.

²⁶⁷ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » no 171, 1993, p.247.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.246.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.246.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.246-247.

²⁷¹ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.280-281.

Cependant, le Fils n'est pas livré seulement par le Père. Prenant appui sur *Ga 2, 20* et *Ph 2*, Moltmann affirme que le Fils se livre lui-même et consent à mourir « [...] en raison de sa passion pour Dieu²⁷² ». Dans l'abandon qu'il éprouve, dans la souffrance de sa prière qui n'est pas exaucée, le Fils éprouve ce qu'est la livraison de soi. Il existe, selon le théologien, une conformité intérieure entre la volonté du Fils et celle du Père. Sur la croix, le Père et le Fils sont à la fois séparés et unis ; séparés dans l'abandon qui est une brisure des relations et unis dans leur amour de telle façon que celui qui voit le Père voit le Fils. Et celui qui unit dans la séparation, celui qui transforme la mort en vie, est l'Esprit. L'Esprit résulte du don du Père et du Fils ; il est celui qui exprime l'amour divin qui justifie et donne vie.

Dans la livraison, les souffrances du Christ sont accompagnées des souffrances du Père mais aussi de l'Esprit. L'Esprit qui, dans le ministère de Jésus, opérait en lui à travers les miracles devient sur la croix, selon Moltmann, « [...] une force de pâtir qui souffre des blessures²⁷³ ». Moltmann écrit :

Les souffrances du Christ sont aussi les souffrances de l'Esprit, car dans la livraison du Christ se manifeste également l'aliénation de l'Esprit. De même que l'Esprit est le sujet divin de l'histoire de Jésus, de même aussi il est le sujet divin de l'histoire de la passion de Jésus. C'est pourquoi il faut ajouter que Jésus a souffert la mort "en vertu de la puissance d'une vie indestructible" (He 7, 16), et que dans sa mort il a détruit la mort par cette puissance de l'"Esprit éternel" (9,14). C'est pourquoi à tous ceux qui meurent le Christ mis à mort ouvre une "vie indestructible"²⁷⁴.

C'est ainsi que le Père, le Fils et l'Esprit assument chacun un rôle dans l'abandon vu comme « livraison ».

4. Trinité, kénose et sotériologie

4.1 Le salut dans l'humanité de Dieu

Le salut de l'être humain est essentiellement rattaché à l'amour de Dieu. Il se situe dans la communion avec Dieu et dans les relations particulières établies entre Dieu et les humains dans l'histoire du Christ. Dieu se fait homme pour que l'homme endosse pleinement son humanité et accède en Christ à la divinité. Impossible dans ce cas, pour l'être humain, de se diviniser lui-même.

²⁷² J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.247.

²⁷³ *Ibid.*, p.252.

²⁷⁴ *Ibid.*, p.248.

Ce qui fait dire à Moltmann :

Alors la formule du symbole d'Athanase se transforme au sens de Luther : Dieu devint homme pour que l'être inhumain devienne homme. Nous devenons des hommes véritables dans la communion au Dieu incarné, souffrant et mourant, au Dieu humain. Ce salut dans l'humanité de Dieu est aussi, à l'extérieur, incorruptible et immortel, mais en lui-même il est une nouvelle vie remplie de mouvement intérieur, de souffrance et de joie, d'amour et de douleur, de "prendre" et de "donner" ; ainsi il est mutabilité au sens de réalité vivante à la puissance suprême²⁷⁵.

Comment le salut se réalise-t-il pour l'être humain ? Selon Moltmann, « C'est seulement quand toute perdition, quand l'abandon de Dieu, la mort absolue, la malédiction sans fin, la damnation et l'engloutissement dans le néant se trouvent en Dieu même, que la communion avec ce Dieu est le salut éternel, la joie sans fin, l'élection irrévocable et la vie divine²⁷⁶ ». Dieu prend à son compte la faiblesse de Jésus sur la croix pour prendre en lui toutes les faiblesses humaines et, par la force créatrice de l'Esprit, donner une vie nouvelle à ce qui était mort. Pour appuyer ses dires, Moltmann cite l'apôtre Jean : « Oui, Dieu a tant aimé le monde qu'il a livré son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (Jn 3, 16). Le théologien ajoute : « Le Père qui envoie son Fils en lui faisant souffrir tous les abîmes et les enfers de l'abandon de Dieu, de la solitude et de l'anéantissement est devenu partout présent auprès des siens dans son Fils, et donc présent à tout²⁷⁷ ». Ce qui amène Moltmann à voir l'histoire humaine comme une histoire qui se passe à l'intérieur de l'histoire du Dieu trinitaire.

4.2 L'histoire de l'être humain dans l'histoire du Dieu trinitaire

À la suite de Hegel, Moltmann caractérise la vie intérieure de la Trinité comme « l'histoire de Dieu » mais pour lui, cette histoire « contient en elle-même l'abîme total de l'abandon de Dieu, de la mort absolue et du Non-Dieu²⁷⁸ » parce que dans cette histoire entre le Père et le Fils il y a la mort sur la croix dont l'Esprit d'amour fera surgir la vie et le salut. Cette histoire contient en elle tous les abîmes de l'histoire humaine ; elle est, selon Moltmann, « l'histoire de l'histoire » :

Il n'y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu, il n'y a pas de mort qui ne soit devenue mort de Dieu dans cette histoire du

²⁷⁵ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.266.

²⁷⁶ *Ibid.*, p.284.

²⁷⁷ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.248.

²⁷⁸ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.284.

Golgotha. Il n'y a donc non plus pas de vie, pas de bonheur et pas de joie qui ne soient intégrés par leur histoire dans la vie éternelle, dans la joie éternelle de Dieu. Penser "Dieu dans l'histoire" conduit toujours au théisme et à l'athéisme. Penser l'"histoire en Dieu" conduit au-delà : dans une nouvelle création et la théopoïésis (divinisation). Mais "penser l'histoire en Dieu", c'est d'abord comprendre l'être humain comme participant à la passion et à la mort du Christ et, j'entends, l'être humain total avec ses apories et tous ses aspects inquiétants²⁷⁹.

Mais qui est ce Dieu trinitaire qui porte en lui l'histoire humaine ?

4.3 La Croix comme événement de l'amour du Dieu trinitaire

Le Dieu trinitaire est, selon Moltmann,

[...] l'unité de l'histoire dialectique, pleine de tension, du Père et du Fils et de l'Esprit à la croix du Golgotha. [...] Par le mot "Dieu" on ne veut pas alors désigner une autre nature ou une personne céleste ou une instance morale, mais en fait un "événement". Seulement, ce n'est pas l'événement de la solidarité humaine (*Mitmenschlichkeit*), mais l'événement du Golgotha, l'événement de l'amour du Fils et de la douleur du Père dont provient l'Esprit qui ouvre l'avenir et procure la vie²⁸⁰.

Dieu est amour et la doctrine trinitaire est, selon Moltmann, le « [...] fondement de l'événement et de l'expérience de cet amour, dans lequel le condamné à mort trouve une nouvelle possibilité de vivre, car il a trouvé dans cet amour la grâce de découvrir l'impossibilité que la mort soit rejet par Dieu²⁸¹ ». Il n'y a pas dans cet amour la manifestation d'une puissance despotique à la manière humaine mais une puissance créatrice qui agit dans un monde légaliste et sans amour. Selon Moltmann, il s'agit de :

[...] l'événement d'un amour prévenant, inconditionné et sans limites, qui saisit tout être privé d'amour et abandonné, sans justice comme sans droits, et lui donne une nouvelle identité, et le délivre ainsi des normes des identifications sociales et des gardiens des normes et des idoles sociales. Ce que Jésus a ordonné dans le sermon sur la montagne comme amour des ennemis a eu lieu sur la croix pour les impies et les égoïstes, par la mort du Fils et la souffrance du Père dans la force de l'Esprit²⁸².

C'est ainsi que Jésus, le Fils incarné, souffre de mourir abandonné par son Père alors que le Père souffre dans la désolation la mort du Fils. Le Fils se livre volontairement par amour pour le monde, le Père livre volontairement le Fils par amour du monde ; le Père et le Fils sont unis par l'Esprit dans

²⁷⁹ *Ibid.*, p.284-285.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.285.

²⁸¹ *Ibid.*, p.286.

²⁸² *Ibid.*

l'amour et par amour sauvent le monde.

4.4 Le salut comme conséquence de l'abandon et de la livraison

Comme nous l'avons déjà vu, abandon et livraison manifestent le mode d'action de l'amour trinitaire. Moltmann prend une seconde fois appui sur Paul pour apporter un complément à la théorie de la « livraison ». Le salut apparaît alors comme une conséquence de la livraison. Moltmann réfère au premier chapitre de l'*Épître aux Romains* (Rm 1, 18 ss) pour traduire la livraison comme l'expression de la colère de Dieu et de son jugement envers l'infidélité de l'être humain ; comme si Dieu, déçu de l'attitude de l'être humain, le laissait aller à sa propre perdition et le sauvait en s'abandonnant lui-même à la perdition. Moltmann interprète ainsi la pensée de Paul :

La colère de Dieu contre l'impiété des hommes se révèle en ce qu'il les "livre" à leur impiété et à leur inhumanité. [...] Le jugement consiste en ce que Dieu livre les hommes à la corruption qu'ils ont eux-mêmes choisie et les laisse abandonnés à eux-mêmes. [...] Dans l'abandon par Dieu des idolâtres, Paul voit la colère de Dieu déjà révélée maintenant, donc le jugement mis à exécution. C'est dans cette situation qu'il prêche la justice salvifique de Dieu dans le Christ crucifié²⁸³.

Le salut réside, selon Moltmann, dans la souffrance du Fils et du Père : l'un souffre de mourir et d'être abandonné du Père ; l'autre souffre de la mort de son Fils. Leur souffrance conséquente au don de leur amour porte en elle la souffrance de tous les humains et rassure ceux qui se croient abandonnés de Dieu. Dans le contexte eschatologique de la résurrection, le fait que Dieu ait abandonné son Fils sur la croix montre que dans le non ménagement de son Fils, Dieu ménage les humains. Moltmann écrit :

Dans l'abandon total, sans issue, de Jésus par son Dieu et Père, Paul voit le don du Fils par le Père pour les hommes impies et abandonnés de Dieu. Puisque Dieu n'a pas ménagé son Fils, il y a là un ménagement de tous les impies. En tant qu'impies ils ne sont donc pas abandonnés de Dieu, parce que Dieu a abandonné son propre Fils et l'a livré pour eux²⁸⁴.

Moltmann ajoute : « Ce qui procède de cet événement entre le Père et le Fils, c'est l'Esprit qui justifie les impies, qui remplit d'amour les abandonnés, qui même aux morts donnera la vie - puisque même le fait de leur mort ne peut les exclure de cet événement de la croix, mais que la mort en Dieu les inclut aussi²⁸⁵ ». L'abandon et la souffrance du Père et du Fils se vivent dans l'amour. À la suite de

²⁸³ *Ibid.*, p.279-280.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.280.

²⁸⁵ *Ibid.*, p.282.

Jean (*Jn* 4, 16 : « Dieu est amour »), Moltmann croit que Dieu ne peut exister que dans l'amour, que Jésus vit dans l'amour l'abandon par son Père et le Père endure dans l'amour la mort de son Fils, que l'Esprit donne amour et vie respectivement aux hommes abandonnés et aux morts. L'événement de la croix possède à la fois un caractère mortel dans l'abandon vécu par le Fils et souffert par le Père, et un caractère vivifiant dans la relation entre le Père aimant et le Fils aimé ; cet événement implique les trois personnes de la Trinité.

La doctrine de la Trinité maintient ainsi le croyant au pied de la croix : son contenu est la croix du Christ ; la Trinité est la forme du Crucifié. À la croix, Dieu démontre toute la profondeur de son amour et à quel point ultime il existe pour nous. Qui plus est, Dieu fait advenir le bien en ce qui était le mal. Citant un passage du livre de la Genèse, Moltmann écrit :

“Vous pensiez faire le mal, mais Dieu a voulu en faire du bien” (Gn 50, 20). Tout comme Joseph vendu devint en Égypte le sauveur de ses frères qui l'avaient vendu, de même *Dieu*, par la résurrection du Christ, *tourne* la croix du Golgotha *en bien* pour les traîtres, pour les juges et pour les bourreaux, pour les Juifs et pour les païens. Ceux qui ont anéanti le Christ vivant en le crucifiant sont préservés par la croix du Christ ressuscité de leur propre anéantissement, définitif. L'histoire réfute Jésus en le crucifiant. La résurrection de Jésus réfute cette histoire²⁸⁶.

Par la passion et la mort du Fils, la Trinité tout entière s'implique dans ce mouvement de Dieu vers ce qui est perdu. Moltmann écrit :

Le Fils de Dieu se dépouille de sa divinité et prend le chemin d'un esclave pauvre jusqu'à la mort sur la croix. Au regard de la puissance et de la majesté divines, il s'agit là d'un chemin de dépouillement. Au regard de la solidarité qui s'y réalise, avec ceux qui sont pauvres et sans défense, il s'agit du chemin de l'amour qui définit Dieu. Si on tient que Jésus *est* le Messie et le Fils de Dieu jusqu'à la mort sur la croix, il a dans ce cas apporté une espérance messianique et la communion à Dieu à tous ceux qui doivent vivre dans l'ombre de la croix, à ceux qui sont sans droits et à ceux qui ne sont pas justes. [...] Mais Dieu ne cause pas les souffrances du Christ, et le Christ n'est pas non plus une victime passive des souffrances. En se livrant, Dieu va à la recherche de ses créatures perdues, les rejoint dans leur abandon, et leur apporte la communion avec lui, qui ne peut plus être perdue²⁸⁷.

La théologie de la « livraison » doit être comprise, selon Moltmann comme « [...] la *théologie*

²⁸⁶ J. MOLTSMANN. *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.252.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.252-253.

*de la douleur de Dieu et donc de la compassion divine*²⁸⁸ ». Aucune des trois personnes n'est la cause des souffrances de l'autre ; chacune éprouve, à sa façon, de la douleur. La souffrance de Dieu est ainsi :

Elle est la souffrance du Créateur qui conserve la création et supporte ses contradictions pour la maintenir en vie. Elle est la souffrance particulière du Christ qui dans la communauté avec nous et sa livraison pour nous endure les douleurs de la rédemption. Elle est enfin la souffrance particulière de l'Esprit de Dieu dans les douleurs de l'enfantement de la création nouvelle²⁸⁹.

L'être humain qui découvre dans sa propre douleur la douleur de Dieu, entre en communion avec lui et comprend sa propre détresse « [...] comme une participation aux “souffrances du Christ”²⁹⁰ ». En effet, comme Moltmann l'écrit : « Les souffrances de la nature terrestre qui meurt sont elles aussi les “souffrances du Christ” et, s'agissant de la nature qui meurt, les “souffrances du Christ” doivent être comprises comme les douleurs de l'enfantement d'une “terre nouvelle où demeure la justice”²⁹¹ ». Dans cette terre nouvelle, toute créature sera un jour transfigurée dans la gloire de Dieu, c'est-à-dire dans la plénitude de sa puissance, de sa grâce qui est amour et de sa beauté.

5. Kénose trinitaire et eschatologie

L'eschatologie chrétienne nous fait voir Jésus comme celui qui, dans l'histoire, à travers sa personne et ses fonctions, sa crucifixion et sa résurrection incarne l'accomplissement de la Promesse, la venue du Royaume. Jésus remplit en ce sens le rôle de lieutenant de Dieu sur terre et dans l'avenir de Dieu. Mais, pour Moltmann, il faut pousser la réflexion plus en profondeur et se demander si le rôle de médiateur de Jésus devient superflu quand vient le Royaume.

Il n'est pas question pour le théologien de remplacer la souveraineté intermédiaire du Christ par la souveraineté immédiate de Dieu. Il est question pour lui du Christ qui remet au Père le Royaume de Dieu. C'est donc un événement intratrinitaire et si le rôle de médiateur endossé par le Christ cesse, sa filiation au Père, quant à elle, demeure et sa participation à sa gloire, également. Moltmann

²⁸⁸ *Ibid.*, p.252.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.254.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.255.

²⁹¹ *Ibid.*, p.274.

réfère à Paul (1 Co,15) pour affirmer que le titre de Fils ne se rattache pas à une fonction mais décrit tout l'être du Christ « [...] livré, ressuscité et souverain [...] »²⁹², en relation avec le Père. Dans la personne du Christ son humanité n'est pas séparée de sa divinité.

Moltmann décrit les relations intratrinitaires comme une histoire vivante :

Cette histoire de Dieu ou cette histoire en Dieu commence par l'envoi et le don du Fils, se poursuit par sa résurrection et la transmission de la souveraineté divine qui lui est faite, et se consomme par la remise de la souveraineté divine par le Fils au Père. L'offrande sur la croix est le point central de cette histoire en Dieu, mais non sa conclusion. C'est par la remise de la souveraineté au Père que se consomment l'obéissance du Fils et ainsi sa filiation²⁹³.

Dans son caractère eschatologique, le Christ crucifié est déjà souverain ; en lui s'incarne et se réalise dès maintenant la souveraineté de Dieu : « Le Christ n'intervient pas seulement pour la consommation future, mais celle-ci acquiert déjà sa forme permanente par son amour souffrant²⁹⁴ », écrit Moltmann. De plus, à travers l'obéissance du Fils se consomme d'ors et déjà la paternité du Père pour tous les humains qui deviennent frères en Jésus-Christ et qui seront eux-mêmes un jour ressuscités. Moltmann écrit :

Par la croix l'histoire trinitaire en Dieu entre le Père et le Fils dans l'Esprit n'est pas comme histoire eschatologique achevée, mais seulement ouverte. Le but de la subordination du Fils au Père et la transmission du Royaume au Père n'est pas simplement l'unique souveraineté de Dieu, mais la consommation de la paternité du Père. Si, selon 1 Co 15, 49, les hommes doivent un jour porter l'image (*eikôn*) de l'homme céleste, ce sera l'accomplissement de la conformité à l'image du Fils, lequel est, selon Romains 8, 29, le premier-né de nombreux frères. Le but de la consommation ne se trouve pas dans l'absorption de la souveraineté du Christ en la souveraineté de Dieu, mais dans la consommation de l'obéissance du Fils et ainsi dans la consommation de la fraternité des croyants. Au point de vue du monde des puissances impies et de la mort, on peut voir la consommation du salut dans le passage de la souveraineté du Christ à l'unique souveraineté de Dieu. Mais au point de vue des relations intimes du Fils au Père, la consommation du salut du monde se trouve dans la consommation de l'histoire intratrinitaire de Dieu. Au premier point de vue on peut parler de la suppression des fonctions représentative et médiatrice du Christ en Dieu. Mais au second point de vue on doit parler de la signification permanente du Fils livré et ressuscité. Il s'ensuit que le Crucifié ne disparaît pas, quand vient l'accomplissement, mais plutôt qu'il devient le

²⁹² J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.308.

²⁹³ *Ibid.*, p.308.

²⁹⁴ *Ibid.*, p.308-309.

fondement de l'être sauvé en Dieu et de l'inhabitation de Dieu en tous²⁹⁵.

Le crucifié n'exerce plus alors de fonction de représentation mais continue d'être, pour l'éternité celui à qui nous devons la vie nouvelle. Le salut accordé à tous les humains se transforme alors en louange éternelle, en doxologie. Moltmann écrit :

La christologie historique elle-même ne peut présenter seulement une signification "fonctionnelle" du Christ, ni insister seulement sur son utilité pour le salut, la justice et l'identité, mais elle doit dire la fraternité des croyants avec le Fils et cela d'une manière doxologique dans l'action de grâces et la louange²⁹⁶.

6. Appréciation de la notion de Trinité kénotique et souffrante par d'autres théologiens

Plusieurs théologiens se sont intéressés aux aspects de la kénose et de la souffrance dans la conception du Dieu trinitaire chez Moltmann. Parmi eux nous avons retenu : Richard Bauckham, Masao Abe, Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie.

6.1 Richard Bauckham

6.1.1 *Périchorèse et amour*

Selon Bauckham, Moltmann apporte une réponse au théisme qui s'intéresse à la nature de l'amour et à la théodicée qui traite du problème de la souffrance humaine, en incluant la souffrance dans la nature de l'amour de Dieu. La Trinité forme avec la création une communauté de périchorèse. De plus, la relation de Dieu avec sa création en est une de mutuelle inhabitation.

La pensée de Moltmann est-elle panthéiste ? Bauckham répond à cela que Moltmann ne dissout pas Dieu dans l'histoire du monde, mais qu'il s'attache à la réalité de l'interaction entre Dieu et le monde. Parce qu'il est amour, Dieu ne peut pas ne pas aimer ; à cause de son amour, il est intrinsèquement relié au monde. La *périchorèse* ouvre à une relation dans la différenciation.

Bauckham aurait aimé que Moltmann nuance davantage sa notion de socialisme trinitaire où les personnes trinitaires sont reliées entre elles par rapport à la Trinité théiste où Dieu est vu comme l'être suprême. Le problème réside selon lui dans la façon dont Moltmann fait de la théologie : il sépare les personnes divines. Par contre, Bauckham croit que ce paradoxe est nécessaire pour comprendre à quel point le Père et le Fils sont unis dans leur volonté réciproque de sauver le monde.

²⁹⁵ *Ibid.*, p.309-310.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.310.

Certains reprochent à Moltmann sa méfiance des rapports analogiques qui rend son discours souvent mythologique. Pour Bauckham, parler de la souffrance de Dieu nécessite une analogie anthropomorphique. On ne peut se limiter à une interprétation apophatique. Moltmann à son avis ne démontre pas clairement que la souffrance divine est analogique à l'amour souffrant humain. Bauckham reconnaît cependant à Moltmann un apport important : celui de revoir la doctrine de Dieu de façon à établir une meilleure justice dans le monde en la mettant sous le boisseau de l'amour trinitaire attentif, actif et souffrant, et de rendre ainsi Dieu crédible dans le monde d'aujourd'hui. Vue sous cet angle, la théologie de Moltmann est audacieuse. Au lieu de montrer la Trinité comme agissant de l'extérieur, Moltmann développe le principe de réciprocité selon lequel les relations entre les trois personnes de la Trinité étant changeantes, les relations de Dieu avec le monde qu'il fait entrer dans l'intimité de la Trinité changent également quelque chose en lui. Bauckham écrit : « In experiencing the world God experiences himself differently²⁹⁷ ».

6.1.2 Doctrine des deux natures et Trinité

La vision de Moltmann se rapproche, pour Bauckham, de la christologie d'Alexandrie selon laquelle Jésus qui a souffert et est mort est bel et bien le Christ dont la vie incarnée demeure de toute éternité liée à sa vie divine réalisant ainsi l'unité de sa personne. Ceci permet d'affirmer que Dieu est né, a souffert et a accompli ainsi son travail de rédemption.

Moltmann a très bien perçu la difficulté des Pères d'Antioche (Chalcédoine) de reconnaître la souffrance de la croix comme une réelle expérience de souffrance pour Dieu lui-même mais il a sous-estimé l'affirmation de la christologie patristique au Concile de Constantinople qui reconnaissait Jésus crucifié comme le vrai Dieu, le Seigneur et une des trois personnes de la Trinité. Selon Bauckham, il est impossible que Dieu puisse reconnaître la souffrance et la faire sienne sans l'expérimenter. Les Pères d'Antioche ont élaboré la doctrine des deux natures, humaine et divine, attribuées au Christ pour que seul l'homme Jésus souffre et non le Logos. Pour Bauckham, il aurait été plus juste de dire que Dieu a souffert mais seulement dans l'Incarnation. D'autre part, Moltmann ne peut pas, selon Bauckham, résoudre le problème de la christologie patristique en rejetant la définition de la nature divine élaborée par celle-ci. Pour Bauckham, la nature divine inclut en elle la nature humaine ou la

²⁹⁷ R. BAUCKHAM. « In defense of *The Crucified God* », in *Power and weakness of God*, Edinburg, Rutherford House Books, 1990, p.106.

possibilité de devenir un humain avec ses limites, et cela sans cesser d'être Dieu. Autrement, l'Incarnation n'est pas possible. Par contre l'Incarnation n'enlève pas la différence entre la nature divine et la nature humaine. Il existe un Dieu en dehors de l'Incarnation autant qu'en l'intérieur. Bauckham ne rejette pas cependant l'idée que Dieu puisse souffrir en dehors de l'Incarnation.

La façon de ne pas séparer la nature divine de la nature humaine porte à croire que Moltmann pourrait tomber lui aussi dans le piège du docétisme. Cependant, Moltmann, à travers sa conviction de l'événement de la croix touchant les trois personnes de la Trinité, évite le docétisme quand il prône que Dieu n'est pas soumis, comme les humains, à la souffrance, mais qu'il la fait sienne par un acte volontaire dicté par son amour. Ainsi donc, en Jésus, Dieu a accepté et expérimenté la souffrance humaine. Bauckham écrit : « Moltmann's statement applies to God incarnate suffering only in the sense that in the act of incarnation God voluntarily assumed all the human experience of the man Jesus²⁹⁸ ».

Enfin, pour Bauckham :

To see the cross as God's act of loving solidarity with all who suffer apparently abandoned by God, requires an incarnational and trinitarian theology of the cross. By recognizing God's presence, as the incarnate Son of God, in the abandonment of the cross, Moltmann brings the dialectic of cross and resurrection within God's own experience²⁹⁹.

6.2 Masao Abe

Masao Abe croit, tout comme Moltmann, que la kénose du Christ, dans le christianisme, conduit indubitablement à la kénose de Dieu où elle prend forme ; que la kénose est complète ; qu'il y a transformation de la substance, négation radicale de soi ; que le dépouillement de soi décrit ce qu'est la personne et l'agir de Dieu de toute éternité.

Abe reconnaît que la notion du « Dieu crucifié » telle qu'élaborée par Moltmann est essentielle. La pensée de Moltmann là-dessus est selon Abe « [...] extremely provocative and penetrating³⁰⁰ ». Le concept du Dieu trinitaire chez Moltmann vient résoudre le paradoxe du Dieu à la fois mort et pas mort engendré par la doctrine des deux natures. Interpréter l'événement du Christ sur la croix en

²⁹⁸ R. BAUCKHAM. « In defense of *The Crucified God* », in *Power and weakness of God*, Edinburg, Rutherford House Books, 1990, p.113.

²⁹⁹ R. BAUCKHAM. « Jürgen Moltmann » in *The Modern theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 1-1-2005, p.153.

³⁰⁰ M. ABE. « Kenotic God and dynamic Sunyata », in *Emptying God*, Maryknoll, NY, Orbis, 1990, p.19.

termes trinitaire fait preuve, selon Abe, d'un bon discernement et est stimulant. Cependant, il croit que la solution apportée par Moltmann demeure partielle : elle fait entrer à l'intérieur de la Trinité mais, selon Abe, le mystère de Dieu ne doit pas être vu seulement comme un intérieur qui serait une antithèse de l'extérieur, mais comme l'intérieur de l'intérieur, là où la dualité des natures est dépassée.

Abe conçoit quant à lui, l'existence d'une quatrième personne à l'intérieur de Dieu, le Dieu Zéro distinct des trois personnes et qui réalise leur unité. Avec la présence de ce Dieu Zéro il est moins dangereux de reconnaître l'une ou l'autre personne comme le seul Dieu au détriment des autres. Alors la dualité du Dieu mort et pas mort se trouve résolue et le rapport intériorité et extériorité dépasse le paradoxe des deux natures.

Moltmann considère Masao Abe comme un érudit qui a compris mieux que bien des théologiens chrétiens, avec profondeur et exactitude, ce qu'est la kénose du Christ et la kénose de Dieu en accord avec Ph 2. Cependant Moltmann ne peut faire sienne l'idée du Dieu Zéro préconisé par Abe. Selon lui, Abe n'a retenu, dans sa critique de la théologie de la croix que la déclaration de Tertullien sur l'idée de « *Trois personnes-une substance* ». La théologie chrétienne du Moyen-Âge et des temps modernes est allé plus loin en ouvrant la voie à la doctrine sociale de la Trinité selon laquelle « [...] the *perichoretical community* of the three persons stands in the center, not the divine substance as with Tertullian³⁰¹ ». Il est plutôt question d'amour et, pour Moltmann, la substance ne peut exister en dehors de la *périchorèse* : « The divine "substance" can only be searched for in the community of the three divine persons and this is unselfish, surrendering love³⁰².

En appelant l'unité substantielle le « Dieu zéro », Abe l'interprète comme le néant, l'abîme sans-fond ; il utilise alors, selon Moltmann, « [...] the naturel categories of substance metaphysics [...] [et non] [...] the interpersonnal categories of the social doctrine of the Trinity [...]»³⁰³ » parce que cela est plus proche de la compréhension bouddhiste de la réalité suprême. Pour Moltmann, le Dieu trinitaire, dans la kénose fait siens à la fois l'être et le non-être et l'amour kénotique engendre la réciprocité.

6.3 Paul Ricoeur

Selon Ricoeur, la kénose de Dieu, chez Moltmann, ruine l'idée d'immutabilité et d'impassibilité

³⁰¹ J. MOLTSMANN. « God is Unselfish Love », in *Emptying God*, Maryknoll, NY, Orbis press, 1990, p.119.

³⁰² *Ibid.*, p.120.

³⁰³ *Ibid.*

chez Dieu qui est inhérente à la doctrine des deux natures. De plus, renoncer au théisme philosophique et à la connaissance indirecte de Dieu par analogie, à partir du monde, permet au chrétien de sortir « [...] des projections infantiles d'une Toute-Puissance qui compenserait l'impuissance de l'homme³⁰⁴ ».

Face à l'athéisme, Moltmann présente la Croix de Jésus comme une possibilité de l'être de Dieu car Jésus, sur la croix n'a pas pu appeler un être inexistant. Enfin, chez Moltmann, selon Ricoeur, « [...] le mot "Dieu" ne connote pas un être métaphysique ou un principe moral, mais l'histoire qui se déploie entre le Fils et le Père, l'événement-avènement (*Geschehen*) de l'amour dans la souffrance³⁰⁵ ». Dès lors on peut prier en Dieu qui est événement-avènement, comme Moltmann le stipule.

6.4 Hubert Goudineau

Selon Goudineau, la réflexion sur la Trinité occupe une place centrale dans la théologie de Moltmann. Moltmann emprunte à la tradition orthodoxe sa façon de parler d'abord du Dieu trinitaire et ensuite de son unité. La doctrine théologique de la Trinité se fonde, chez Moltmann, dans des textes bibliques et dans le concept oriental de *périchorèse* alors que la théologie occidentale pense la Trinité à partir de la théologie naturelle (substance et attributs divins) et conduit à un monothéisme abstrait. Cependant Goudineau se demande si l'insistance de Moltmann sur les trois personnes divines et sa compréhension de la Trinité comme « union » (*Einigkeit*) plutôt que comme « unité » (*Einheit*) ne le ramène pas à une tendance trithéiste³⁰⁶.

En réaction à la doctrine des deux natures, Moltmann insiste sur la division des deux natures mais parle peu de leur union dans la personne unique du Christ. Pourtant, comme l'écrit Goudineau, les Pères ont affirmé ce que Hans Küng a bien fait ressortir : « [...] la christologie classique souligne sans cesse que dans l'événement salvifique de la vie, de la souffrance et de la mort du Christ, ce n'est pas seulement un homme qui est en jeu, mais Dieu lui-même, que c'est précisément le Fils de Dieu

³⁰⁴ P. RICOEUR. « Le Dieu crucifié de Jürgen Moltmann » in *Christ, visage de Dieu*, Paris, Seuil, 1975, p.112.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.113.

³⁰⁶ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.83.

lui-même qui a vécu, souffert et qui est mort³⁰⁷ ». Il est dit au concile d'Éphèse :

Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans la chair, qu'il a été crucifié dans la chair, qu'il a goûté la mort dans la chair et qu'il a été le premier-né d'entre les morts, en tant qu'il est la vie et vivifiant comme Dieu, qu'il soit anathème" (Concile d'Éphèse, XII anathème (431), DS p.263)³⁰⁸.

L'unité indissociable des natures en Jésus-Christ est ainsi confirmée ; la souffrance et la mort du Verbe sont reconnus. Goudineau reprend une critique de Bernard Sesboüé à l'égard de Moltmann : « Dans cette lecture du schème de Chalcédoine, Moltmann oublie l'affirmation propre à Éphèse, reprise à Chalcédoine, celle de la relation d'être entre l'humanité et la personne du Verbe. Ce lien fait que Dieu souffre à la Croix ; celle-ci n'est nullement vidée de la divinité³⁰⁹ ».

Moltmann remet en question la prudence des Pères de l'Église qui attribuent la capacité de souffrir dans la chair à Dieu le Fils et choisit une interprétation de la Croix plus radicale. Goudineau croit que la lecture de la christologie de l'Église ancienne par Moltmann est erronée. Moltmann s'intéresse, selon lui, à l'aspect métaphysique de la théologie patristique et oublie l'aspect ontologique. Les Pères ont pris une distance par rapport au langage hellénistique et refusé d'établir les degrés avancés par Plotin entre les trois personnes divines. La doctrine des deux natures sert à exprimer théologiquement l'incarnation et l'être de Jésus-Christ tout en gardant présente l'idée de la transcendance de Dieu sur le monde propre à la théologie d'Israël. Bernard Sesboüé ne distingue pas, dans ce qu'affirment les Pères, les deux natures comme étant une addition de deux réalités qui existent côte à côte. Pour Goudineau, la dualité est intégrée dans l'unité. La christologie de Moltmann présente de belles qualités mais :

[...] se révèle insuffisante pour rendre compte de la dualité irréductible de la personne du Christ. Sa conception fortement relationnelle et son recours aux catégories de l'histoire et de l'eschatologie sont trop courtes pour exprimer théologiquement ce qu'implique, au

³⁰⁷ H. KÜNG. *Incarnation de Dieu*, Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future, trad. par E. Galichet et C. Hass-Smets, Paris, Desclée de Brouwer, 1973 [1970], *Excursus II* : « Dieu peut-il souffrir ? », p.645., cité par H. GOUDINEAU in H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.96.

³⁰⁸ DENTZINGER-SCHÖNMETZER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Joseph HOFFMAN (éd.) Paris, Éd. du Cerf, 1996, (38^e édition), cité par H. GOUDINEAU in H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.96-97.

³⁰⁹ B. SESBOÜÉ. *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p.127., cité par H. GOUDINEAU in H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.97-98.

plan de son être, pour Dieu le Fils de devenir homme³¹⁰.

Goudineau pense avec Sesboué que Moltmann aurait dû dans son approche de la christologie ancienne considérer la sienne comme un complément plutôt qu'un substitut de cette christologie et tenter de « [...] "réconcilier... à l'intérieur d'une démarche unique" la christologie ontologique et la christologie existentielle³¹¹ ».

6.5 Jean-Louis Souletie

6.5.1 Théologie de la croix et doctrine de la Trinité

Chez Moltmann, la théologie de la croix fait partie de la doctrine de la Trinité et vice versa. Le cœur de la christologie trinitaire est la relation trinitaire entre le Père et le Fils. « Aussi faut-il comprendre avec Moltmann que, sur la croix du Christ, l'histoire de la souffrance et de l'espérance du monde apparaît comme un moment de l'histoire propre de Dieu et passe donc dans l'histoire trinitaire [...]»³¹².

Au niveau sotériologique, Moltmann substitue la douleur et la souffrance des hommes à la notion de péché et met davantage l'accent sur l'initiative divine qui, pour sauver l'être humain, combat les puissances du mal qui l'asservissent. Le rachat de l'homme sans dieu se réalise dans la souffrance et la mort librement acceptée par le Christ, par l'identification de Dieu au Crucifié.

Moltmann a bien saisi, selon Souletie, « [...] le devenir de Dieu dans la croix du Christ et le devenir du monde dans la vie trinitaire. La fécondité d'une telle christologie réside dans la tâche qu'elle se donne de "penser l'unité de Dieu et du monde sur le modèle de l'incarnation, 'sans séparation ni mélange' »³¹³. Par contre Souletie reproche à Moltmann de ne pas bien établir « [...] la différence théologique entre une histoire *en* Dieu et une histoire *de* Dieu³¹⁴ ».

6.5.2 Théisme, athéisme et théologie trinitaire de la Croix

À l'encontre du théisme qui remonte des effets à la cause, la Croix oblige le chrétien à comprendre Dieu à travers un événement, celui de la passion et de la mort du Fils de Dieu. Il n'est

³¹⁰ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.101.

³¹¹ *Ibid.* Les mots de Sesboué inclus dans la citation sont tirés de B. SESBOÜÉ. *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p.210.

³¹² J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p.129.

³¹³ *Ibid.*, 132.

³¹⁴ *Ibid.*

pas question pour Moltmann de forger des concepts mais d'entrer dans une expérience ; comme le centurion au Calvaire, il s'agit de se laisser saisir par une expérience inouïe, inattendue.

Devant l'impasse du théisme et de l'athéisme face au problème du mal et de l'image que nous nous faisons de Dieu, Moltmann propose, selon Souletie, sa théologie trinitaire de la passion divine qui inclut le croyant. Il pense ensemble la question de Dieu et la question de la souffrance et les rend compatibles. Souletie écrit : « Une théologie après Auschwitz est donc possible, parce que Dieu était présent à Auschwitz³¹⁵ ». Avec sa théologie de la croix, Moltmann reconnaît qu'il ne peut pas expliquer le pourquoi du mal et que rien n'explique le pourquoi du mal, même pas la Bible. Comme le démontre l'expérience de Job, la souffrance dépasse l'expérience de la faute et de la grâce, celle de la culpabilité et de l'innocence. Le mal en lui-même ne peut engendrer aucun bien, mais peut donner prise à l'amour. Souletie écrit en note de bas de page (no 1) :

Moltmann contrairement à Hegel [...] n'attribue pas directement au mal un rôle positif, une quelconque fécondité. Le mal est plutôt l'occasion de l'amour. Moltmann ne justifie pas le négatif comme un élément qui serait nécessaire à la dialectique de l'histoire divine. Il rejette explicitement cette idée [...] ³¹⁶.

Dans la pensée de la théodicée, Dieu permet le mal. Dans la théologie de la Croix, rien ne permet d'arriver à une telle conclusion. Croire en Dieu et vouloir expliquer l'origine du mal n'ont rien de commun. La théologie de la Croix ouvre sur l'espérance d'un monde qui comble l'être humain au-delà de la simple consolation. La théologie de la Croix invite l'être humain à lutter contre le mal. La foi et la théologie ne peuvent pas apporter une réponse théologique à cette question mais peuvent ouvrir à la possibilité de croire en Dieu et d'espérer malgré le mal. Il faut, selon Souletie, arriver à faire face à la souffrance dans toute sa réalité sans se résigner au silence. Souletie trouve que Moltmann n'est pas allé assez loin sur cette voie. Cependant il reconnaît que l'on peut croire en Dieu sans nécessairement devoir expliquer l'origine du mal. La mystique elle-même n'arrive pas à donner une réponse adéquate à l'aporie du mal, ni au fait que le Père puisse souffrir de la mort de son Fils, ni qu'il faille que Jésus meure pour respecter l'Alliance de Dieu avec l'être humain. La croix montre que le Dieu trinitaire porte en lui toute souffrance et tout mal et peut par sa toute-puissance les transformer en vie nouvelle.

³¹⁵ H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.131.

³¹⁶ *Ibid.*, p.132.

6.5.3 Doctrine des deux natures et kénose trinitaire

Au sujet de la doctrine des deux natures, Souletie soutient, contrairement à Moltmann, que prendre comme point de départ le concile de Chalcédoine permet d'aboutir à une christologie de la croix qui trouve sa réalité au sein même de l'Incarnation alors que le théologien allemand n'y voit pas de place pour la passion du Christ. Même si Chalcédoine affirme que le Christ n'a pu souffrir que dans sa nature humaine, cela n'empêche pas Dieu, dans sa liberté, de sortir du principe d'immutabilité comme cela sera explicité au concile de Nicée où il est dit que le Fils de Dieu s'est anéanti lui-même. Souletie écrit : « Dieu est mort parce que le Père a livré son Fils au pouvoir des pécheurs et parce que les hommes l'ont tué. Celui qui, dans l'obéissance au Père, a livré sa vie par amour pour l'homme pécheur est vraiment Dieu, l'un de la Trinité sur la croix³¹⁷ ». Souletie croit qu'on ne peut parler de nature de Dieu que de façon analogique. Il écrit :

En lui, personne divine et nature divine ne sont qu'une seule réalité. Ces concepts recouvrent deux modes de signifier : une réalité objective, la nature, et la particularité du mode d'exister, la personne. Dans la ligne Chalcedonienne, il n'y a pas en Christ une personne humaine à côté de la personne divine, comme dans le nestorianisme condamné à Chalcédoine. La personne divine est devenue homme, participant au devenir humain. C'est le sens de l'union hypostatique, lorsqu'elle affirme que la personne du Christ est celle du Verbe de Dieu, qui a assumé la nature humaine semblable à la nôtre³¹⁸.

Souletie ajoute : « Or, Dieu s'est manifesté *dans* l'histoire humaine en son Fils Jésus. La deuxième personne de la Trinité a uni la nature humaine, selon sa propre personne de Verbe de Dieu, à sa propre nature divine, qu'il possède en commun avec le Père et l'Esprit³¹⁹ ». Moltmann a voulu, selon Souletie, réinterpréter « [...] la conception que l'on se fait de Dieu par rapport à la christologie, afin de remettre en valeur l'histoire de la Trinité dans une plus grande fidélité au donné biblique³²⁰ ».

6.5.4 Trinité immanente et Trinité économique

La métaphysique de Moltmann, selon Souletie est : une « [...] doctrine trinitaire qui cherche à comprendre la croix comme un événement de Dieu en Dieu³²¹ ». En effet, ce qui passe entre le Père et le Fils sur la croix entraîne la diffusion de l'Esprit dans le monde et permet à Moltmann de concilier

³¹⁷ J.-L. SOULETIE. *La croix de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p.98.

³¹⁸ *Ibid.*, p.223-224.

³¹⁹ *Ibid.*, p.227.

³²⁰ *Ibid.*, p.226.

³²¹ *Ibid.*, p.9.

Trinité immanente et la Trinité économique. Souletie perçoit chez Moltmann que dans *Le Dieu crucifié*, seule la Trinité économique peut exister. Or pour Souletie, la Trinité immanente révèle la Trinité économique, mais celle-ci n'épuise pas l'autre. Souletie pense que Moltmann, dans son effort pour réhabiliter le sens de la croix, risque d'appauvrir la doctrine trinitaire. Souletie écrit : « Dieu a donc capacité de sortir de lui, mais Dieu n'est pas nécessité de sortir de lui. Il convient de distinguer la vie intratrinitaire, où nécessité et liberté coïncident et la manifestation de Dieu dans l'histoire, où la liberté n'est plus nécessité³²² ».

³²² *Ibid.*, p.239.

En résumé :

La réflexion de Moltmann sur la kénose et la souffrance intratrinitaires prend sa source dans la question de l'attitude de Dieu devant la souffrance de l'être humain.

La description théiste de Dieu comme un être impérissable, immortel, immuable et impassible, explique difficilement le rapport qu'un Dieu amour peut établir avec la souffrance humaine. La non-intervention de Dieu devant la souffrance provoque la révolte de l'athée. Et quand la doctrine des deux natures vient justifier que le Christ a souffert dans sa nature humaine seulement et non dans sa nature divine, la partie intouchable de Dieu suscite, elle aussi, questions et controverses. Pour dénouer les fils de cet imbroglio, Moltmann se tourne vers la notion de kénose et de souffrance intratrinitaires. La kénose touche, pour lui, à la substance même de Dieu et concerne ainsi chacune des trois personnes de la Trinité. L'Incarnation suppose un abaissement à l'intérieur de la Trinité qui se manifeste jusque dans les souffrances, l'abandon sur la croix et la mort du Crucifié, et cela en vertu de la *périchorèse* qui est don total des trois personnes l'une à l'autre, échange intime, inhabitation réciproque dans l'amour ; en vertu également du *Pathos* de Dieu, c'est-à-dire de sa capacité de souffrir liée à sa capacité d'aimer. Le Dieu trinitaire qui aime en toute gratuité porte l'être humain dans son amour et fait siennes les souffrances de celui-ci ; il accepte volontairement d'être affecté par ces souffrances. C'est ainsi que les trois personnes souffrent par amour de la mort du Crucifié ; que par amour et volonté réciproques, le Père et le Fils produisent, par l'Esprit, l'amour dans tout être humain qu'il soit juste ou impie ou même ennemi, lui permettant de communier à leur intimité pour que finalement l'histoire du monde souffrant trouve sa place à l'intérieur même de l'histoire de la Trinité et que se réalise l'unité entre la Trinité immanente et la Trinité économique, entre l'être de Dieu et son agir.

La Croix apparaît chez Moltmann comme le fondement de la foi chrétienne au Dieu Trinité. Elle est le lieu où le Père, par amour, laisse le Fils s'offrir par l'Esprit ; le lieu où le Père souffre de l'abandon, de la livraison et de la mort du Fils, où le Fils librement livré meurt dans l'abandon et où le don de l'Esprit devient une force de souffrir qui débouche sur une vie nouvelle. L'événement de la Croix permet, selon Moltmann, de penser la Trinité de manière concrète et inversement la Trinité aide à comprendre le « Dieu crucifié ». La croix est le principe matériel de la doctrine trinitaire et celle-ci constitue le principe formel de la connaissance de la croix.

Le Père livre son Fils dans l'Esprit pour ménager l'être humain et lui témoigner à travers le Fils toute la profondeur de son amour. Dans cette livraison le Père devient le Père de tous les êtres humains souffrants et le Fils devient leur frère. Le Père, le Fils et l'Esprit assument en eux toutes les faiblesses humaines pour pouvoir donner vie à ce qui était mort, pour transformer en bien ce qui était mal, pour que victimes et bourreaux puissent trouver grâce dans l'amour trinitaire de Dieu. L'envoi et le don du Fils aboutissent à la Résurrection et à la remise du Royaume par le Fils entre les mains de Dieu, le Fils dont le rôle n'est pas celui d'un simple intermédiaire mais qui, de toute éternité, demeure souverain.

Parmi les théologiens qui se sont penchés sur la doctrine trinitaire de Moltmann, Bauckham est celui qui soutient avec le plus de vigueur le contenu de cette doctrine et en apprécie l'audace. Ainsi Bauckham reconnaît que Moltmann n'est pas trithéiste mais qu'il sépare les trois personnes dans le seul but de mieux les comprendre. À son avis, l'amour trinitaire attentif, actif et souffrant tel que décrit par Moltmann rend Dieu crédible aujourd'hui. Cependant il reproche au théologien de ne pas assez montrer que la souffrance du Dieu trinitaire est analogue à l'amour souffrant de l'être humain.

Bauckham, Goudineau et Souletie reprochent à Moltmann de ne pas avoir bien compris la doctrine des deux natures élaborée par les Pères de Chalcédoine, de ne pas avoir vu que pour eux la souffrance de la Croix a été une expérience réelle de souffrance pour Dieu lui-même, que la nature divine incluait la nature humaine, et que c'est le Verbe donc Dieu lui-même qui a vécu, a souffert et est mort. Pour Goudineau, Moltmann retient l'aspect métaphysique des Pères mais omet l'aspect ontologique. Pour Souletie, Moltmann a bien saisi que le devenir de Dieu s'actualise dans la croix et le devenir de l'être humain dans la vie trinitaire. La théologie trinitaire de la passion divine qui inclut le croyant rend possible une théologie après Auschwitz où Dieu était présent. Moltmann n'explique pas le pourquoi du mal mais voit celui-ci comme une occasion d'amour. Souletie reproche cependant à Moltmann de ne pas établir de différence entre une histoire *en* Dieu et une histoire *de* Dieu.

Pour Ricoeur, Dieu, chez Moltmann, est une histoire qui se déploie entre le Fils et le Père ; il est événement-avènement de l'amour. Quant à Masao Abe, il se voit réfuté par Moltmann son idée du « Dieu Zéro » : puisque Dieu est amour, la substance de Dieu ne peut exister en dehors de la *périchorèse* et dans la kénose, le Dieu trinitaire inclut autant l'être que le non-être.

La Croix comme événement de l'amour trinitaire s'impose à l'être humain d'aujourd'hui comme un exemple à suivre et un processus de libération. Moltmann offre, notamment dans « Le Dieu crucifié », de belles réflexions sur l'identité chrétienne et l'engagement qui sont susceptibles d'alimenter la suite de notre travail sur la kénose et la souffrance de Dieu. Le cinquième chapitre portera donc sur des considérations d'ordre pratique issues de la théologie de la Croix de Moltmann.

CINQUIÈME CHAPITRE

LA KÉNOSE DE DIEU ET LA CROIX, VOIES LIBÉRATRICES POUR L'HUMANITÉ

Même si le mot kénose appartient au langage biblique concernant Dieu, la relation de réciprocité entre Dieu et l'être humain fait en sorte que la kénose de Dieu suscite analogiquement chez l'être humain une sorte de « kénose », c'est-à-dire une façon pour celui-ci d'assumer son humanité dans la reconnaissance de sa nature et de ses limites, dans l'humilité, dans le don de soi, dans l'amour et le respect de l'autre.

La kénose de Dieu et la Croix ouvrent à l'être humain et en particulier au chrétien et à l'Église, des voies de libération pour contrer les aliénations qui les accablent et pour travailler à l'établissement du Royaume de Dieu ici-bas. Il y a, selon Moltmann, des conséquences à tirer de la théologie du Dieu crucifié pour l'anthropologie. La vie même de Moltmann donne l'exemple d'un aller retour constant entre la théorie et la pratique, le théologien s'impliquant dans différents mouvements tant ecclésiaux que laïcs afin de faire progresser la société vers une plus grande justice, une plus profonde vérité et une meilleure compréhension de la liberté.

Dans ce chapitre nous prenons conscience, à travers le regard de Moltmann, de la situation des Églises chrétiennes actuellement dans le monde. Avec lui, nous tentons de démontrer comment le fait de se placer devant la Croix peut aider le chrétien et l'Église à résoudre la crise d'identité et de signification qu'ils traversent présentement, à s'engager dans la libération de la Loi et de l'idolâtrie, à témoigner de l'amour de Dieu auprès de ceux et celles qui se sentent abandonnés de Dieu et de la société. Nous suivons Moltmann dans son analyse des moyens de libération qu'offre la Croix face aux problèmes psychologiques et politiques qui affectent autant l'individu que la société en général. Enfin, nous concluons ce chapitre, en jetant un coup d'oeil sur l'appréciation par d'autres théologiens de l'herméneutique de la Croix de Moltmann pour un agir humain libérateur et créateur de vie.

1. La Croix comme fondement de l'identité chrétienne et de l'agir chrétien

1.1 Un constat de crise dans les Églises chrétiennes

Selon Moltmann, théologies, Églises et chrétiens traversent une double crise : la crise d'identité et la crise de signification. Moltmann écrit à propos de la théologie et de l'Église : « Plus elles cherchent à affirmer leur identité dans les dogmes, les rites et les idées morales traditionnelles, plus elles perdent de leur signification et de leur crédibilité³²³ », parce qu'elles effectuent en tout cela un repli sur elles-mêmes. Les Églises sont minées de toutes parts par le fondamentalisme, le dogmatisme et le conservatisme ; celui-ci défend rigoureusement les principes d'une liturgie immuable et d'une morale légaliste. Or la théologie, qui est au service de la mission de l'Église, ne peut prétendre avoir toutes les réponses aux situations qui se vivent présentement tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église, ni à toutes les questions qui se posent ; mais elle peut apprendre des autres à condition toutefois de s'ouvrir au dialogue.

Dans *Le Dieu crucifié*, Moltmann demande à l'Église d'être capable de créer de nouvelles traditions, d'avoir une prédication biblique libératrice et d'accepter de faire de nouvelles expériences avec l'évangile et la foi. Il exhorte le chrétien à porter une plus grande attention à la souffrance des autres, à acquérir une meilleure perception des croix de son siècle et à accepter de les prendre sur lui ; il l'invite à vivre en solidarité avec les opprimés. Comme les disciples, autrefois, les chrétiens d'aujourd'hui doivent voir dans le Crucifié ressuscité le témoignage d'une vocation et d'une mission auxquelles ils sont appelés. Moltmann écrit : « Le christianisme est vivant tant qu'il y a des hommes qui, comme autrefois les disciples, confessent Jésus-Christ et, en le suivant, étendent son règne libérateur en parole, en action et dans une communauté nouvelle³²⁴ ».

Moltmann reconnaît cependant que bien des efforts sont faits en ce sens, que la foi se tient à jour par des réformes permanentes et que, malgré les apparences, il y a lieu d'espérer une transformation de l'Église pour qu'elle se mette davantage au service de l'être humain.

Pour lui, il ne peut y avoir de réforme de l'Église sans réforme sociale. Le Royaume de Dieu et la liberté concernent autant les personnes, les conditions de vie que les structures. Le changement au coeur de la personne commande un changement des structures. Or tout changement chez une

³²³ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.13.

³²⁴ *Ibid.*, p.95.

personne entraîne une remise en question de son identité.

1.2 La Croix et l'identité chrétienne

Moltmann définit les chrétiens comme étant ceux qui renoncent à eux-mêmes « [...] par solidarité avec les autres dans une situation politique déterminée [...] »³²⁵, et ce, dans la confiance au Christ crucifié et ressuscité. Ce renoncement exige d'eux une conversion qui comporte un abandon face « [...] aux traditions, aux institutions et aux vues de foi dans lesquelles ils trouvaient jusqu'alors leur identité³²⁶ », un dessaisissement d'eux-mêmes, une plongée dans la non-identité pour accéder à une nouvelle identité, un nouveau soi. Mais attention, il ne s'agit nullement de tendre vers l'uniformisation avec les autres mais plutôt de tendre à être pleinement soi-même, à assumer lucidement sa différence et à la mettre au service des autres.

S'identifier à ce qui est différent de soi, à ce qui est contradictoire, comporte cependant des risques : celui de l'assimilation, d'un côté, et celui du sectarisme, de l'autre. Alors, comment cet abandon est-il possible ? En accordant, selon Moltmann, sa pleine confiance au Fils de Dieu, crucifié, et en s'identifiant à lui ; en se mettant « [...] à la suite de celui qui renonça à sa propre identité et trouva sa propre identité dans la croix (Cf. Phil. 2)³²⁷ ». Il s'agit d'accepter de mourir pour renaître. Moltmann écrit : « La véritable existence chrétienne, dans la meilleure de toutes les sociétés possibles, ne peut, pour parler de façon symbolique, que "se trouver sous la croix", et elle ne prouvera son identité avec le Crucifié qu'en témoignant de sa non-identité avec les prétentions et les intérêts de la société³²⁸ ». De cette manière, la non-identité s'actualise dans le refus de s'identifier à des projets et à des intérêts contraires aux valeurs évangéliques. Ce qui suppose concrètement, pour le chrétien, de conserver en tout temps un esprit critique autant envers l'Église, envers la société, qu'envers lui-même. Quant à la théologie, elle doit, au dire de Moltmann, se mettre à l'école des premiers chrétiens qui ont agi non comme juges mais comme témoins d'un événement, user d'un esprit critique, « [...] montrer comment la confession de Jésus est extrinsèquement vraie et manifester sa pertinence pour la compréhension de la réalité aujourd'hui et le débat actuel sur la vérité de Dieu, la justice de

³²⁵ *Ibid.*, p.23.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*, p.24.

³²⁸ *Ibid.*, p.25.

l'homme et du monde³²⁹ ».

La question de l'identité chrétienne ouvre la porte à une autre question qui est celle de la signification de la foi chrétienne.

1.3 La Croix et la signification de la foi chrétienne

Pour Moltmann, une identité reliée à l'Église, uniquement, signifie une identification à un vaste champ d'intérêts souvent remis en question par l'Église elle-même ; trouver son identité en s'unissant au symbole des apôtres ouvre tout au plus à une communion avec les Pères de l'Église et avec la Tradition ; il en est de même d'une identification construite à partir d'expériences de vocation, de conversion et de grâce qui limite souvent l'individu à celui à qui il accorde sa foi et dont, bien souvent, il n'a qu'une vague idée de qui il est. Dans les trois cas, le chrétien risque d'aboutir à une identification qui a pour objet sa foi elle-même mais non l'Autre qui est la source de sa foi et qui est plus grand que sa foi. Pour Moltmann, seule l'identification au Christ crucifié permet au chrétien de dépasser l'identification à sa foi et de lui donner sens. Il écrit :

L'identité chrétienne ne peut se comprendre que comme un acte d'identification au Christ crucifié, cette identification s'opérant dans la mesure où on est atteint par le message annonçant que Dieu s'est identifié en Christ avec les impies et les abandonnés de Dieu, dont on fait soi-même partie. Si l'événement de cette identification est le processus où naît l'identité chrétienne, alors il devient clair qu'on ne peut pas lier l'identité de la foi chrétienne à elle-même ni s'assurer contre sa perte par des formules doctrinales exactes, par un rituel renouvelable et par des conduites morales fixes³³⁰.

On peut y arriver en se reconnaissant soi-même impie et abandonné et en s'identifiant, en union avec le Christ, aux personnes les plus malheureuses de notre société.

Le Christ crucifié est venu libérer le monde d'hier et d'aujourd'hui. Dans sa Passion, il fait entrer les souffrances humaines dans sa propre histoire et communique sa liberté à l'histoire des êtres humains ; il libère ceux-ci du péché et des idoles de la puissance ; il en fait les témoins de sa vie donnée par amour et de sa liberté. Moltmann, dans son livre *L'Église dans la force de l'Esprit*, écrit :

Au centre du Nouveau Testament se trouve la prédication du salut obtenue par la passion et la mort du Christ. Ce qui fait de l'Évangile un pur message de joie et un appel indiscutable à la liberté, c'est le sacrifice du Christ, sa passion et sa mort à la place des pécheurs dans l'abandon de Dieu. Sa croix apparaît sans doute comme un paradoxe en

³²⁹ *Ibid.*, p.98.

³³⁰ *Ibid.*, p.27.

face de la gloire (doxa) que recherchent les hommes, quand ils se divinisent eux-mêmes et qu'ils méprisent Dieu et leur prochain. Mais elle correspond le plus profondément à la gloire du Dieu incarné, s'abaissant et aimant jusqu'à souffrir la mort. C'est pourquoi elle révèle aussi la liberté illimitée de l'homme assumé, aimé et dans cet amour uni à Dieu³³¹.

L'évangélisation va de pair avec l'humanisation ; la praxis chrétienne, prenant modèle sur le Christ, est appelée à libérer l'être humain de son inhumanité. Moltmann écrit : « Si le titre de "Christ" signifie rédempteur et libérateur, une praxis chrétienne ne peut être qu'une praxis visant la libération de l'homme de son inhumanité³³² ». Le processus de libération qui incombe au chrétien comporte des exigences. C'est pourquoi Moltmann met le chrétien en garde contre la peur et la volonté de vouloir se sécuriser à tout prix car ces comportements conduisent au repli sur soi, à la sclérose, à l'incapacité de s'adapter aux problèmes de l'histoire.

La foi et la praxis chrétiennes qui prennent sens dans la Croix sont ainsi conduites à souffrir des souffrances de notre temps et à s'engager à les combattre. Le chrétien véritable se fait solidaire de la misère humaine, autant celle des opprimés que celle des oppresseurs, et par là s'identifie au Crucifié ; il accepte avec lui la souffrance de l'amour créateur et le détachement de ses propres rêves de puissance. La théologie le soutient dans sa démarche en plongeant elle-même, dans sa réflexion, au coeur des souffrances du monde actuel. Moltmann écrit :

L'identification avec le Crucifié libère le croyant des religions et des idéologies de l'aliénation, de la "religion de la peur" et de l'idéologie de la vengeance. La théologie chrétienne trouve sa signification dans l'espérance méditée et pratiquée du Royaume du Crucifié, puisqu'elle souffre les "souffrances de ce temps" et fait du cri de la créature torturée son propre cri vers Dieu et vers la liberté. Jésus était folie pour les sages, scandale pour les hommes pieux et trouble-fête pour les puissants. Pour cette raison il a été crucifié. [...] Le Crucifié devient le frère des méprisés des abandonnées et des opprimés. [...] La théologie chrétienne doit donc être pensée dans ce peuple et avec ce peuple. Elle est une théologie "contemporaine" quand elle pense à l'intérieur des souffrances de ce monde, c'est-à-dire concrètement dans et avec ceux qui souffrent dans cette société³³³.

1.4 Le Dieu crucifié comme modèle d'engagement du chrétien

³³¹ J. MOLTSMANN. *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p.118.

³³² J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.32.

³³³ *Ibid.*, p.33-34.

Fidèle à son principe dialectique selon lequel Dieu se révèle dans son contraire, donc dans la croix du Christ abandonné de Dieu, Moltmann voit la révélation d'abord reconnue par les pécheurs, les injustes, les méprisés, ceux qui ont perdu leur identité, leur humanité et à qui la grâce de Dieu est destinée de façon privilégiée. Ce qui lui fait dire que l'être humain pieux et juste doit se reconnaître lui-même impie et « [...] renoncer à toute auto-divinisation ou similitude avec Dieu pour connaître le Dieu qui se révèle dans le Crucifié³³⁴ » et lui être semblable. De plus, il doit s'engager dans la libération par rapport à la Loi et par rapport aux dieux de la société. Enfin, il doit témoigner à travers sa compassion pour tous les abandonnés de la terre, de son union intime avec Jésus mort dans l'abandon.

1.4.1 Engagement dans la libération par rapport à la Loi

Le Christ, mort comme blasphémateur par rapport à la Loi et ressuscité, enseigne à l'être humain qu'il doit renoncer à toute auto-justification à l'aide de règles établies par lui-même, pour ne compter que sur la grâce de Dieu, et que l'amour gratuit doit prévaloir sur le légalisme.

Puisque Dieu se sent concerné par ceux qui sont maudits selon la loi humaine et qu'il a pour eux un message d'espérance, celui qui vit dans la justice du Christ est appelé à pardonner, à aimer ses ennemis, à rendre le bien pour le mal. Il est appelé également à combattre les systèmes légaux injustes, où il peut et comme il peut, sans se résigner. Dans l'impuissance, de façon ultime, il lui reste la ressource de l'amour qui souffre en silence, qui crie vers Dieu comme le Christ sur la croix, qui supporte ce qui l'anéantit dans l'espoir que l'assassin ne puisse triompher de sa victime parce que Dieu prend toute souffrance en lui et par son Esprit transforme tout en vie. Moltmann écrit :

Celui donc qui entre dans l'amour, et par l'amour dans la souffrance sans issue, et qui vérifie combien la mort est mortelle, celui-là entre dans l'histoire du Dieu-homme. Sa déréliction est assumée dans la déréliction du Christ, et ainsi il peut demeurer dans l'amour, il n'a pas à nier le négatif et la mort, il peut les regarder en face³³⁵.

Sa lutte se poursuit donc, en silence, dans l'espérance.

1.4.2 Engagement dans la libération par rapport aux dieux de la société

Le Christ mort comme séditieux et impuissant devant le pouvoir romain incite l'être humain à se détacher de tout désir de pouvoir sur les autres, de toute ambition voulant le faire accéder à un

³³⁴ *Ibid.*, p.38.

³³⁵ *Ibid.*, p.294.

idéal illusoire et à la divinisation. Le Dieu de Jésus-Christ qui échappe aux critères normalement accordés à la divinité par l'être humain et qui meurt dans l'abandon, invite l'être humain à sa suite, à aimer, dut-il affronter l'abandon, le rejet et même la mort. Car l'amour peut prendre en lui toute souffrance et la surmonter. Moltmann écrit : « Les souffrances de l'abandon sont [...] vaincues par la souffrance de l'amour qui ne recule pas devant ce qui est malade et haïssable, mais l'accepte et le prend sur soi pour le guérir³³⁶ ». Cependant, l'être humain ne souffre pas et ne meurt pas comme Jésus : celui-ci a souffert et est mort dans la solitude, l'être humain, tout comme à l'origine les disciples, souffre et meurt dans la communion à Jésus.

Parmi les manières de suivre Jésus, Moltmann énumère l'imitation de Jésus-Christ, le monachisme et le martyre, tous trois compris et vécus dans la foi et l'amour. Mais, au quotidien, pour tout être humain et pour tout chrétien, l'engagement doit se faire autant dans sa vie personnelle que dans la vie économique, sociale et politique.

1.4.3 Témoignage de liberté en communion avec le Christ abandonné

Jésus est mort abandonné par son Père. Ce fut là, selon Moltmann, sa souffrance la plus terrible. Moltmann écrit : « Avec cette souffrance tombe sur le Crucifié une détresse qui est en vérité présente dans la détresse de tous les hommes abandonnés, mais qu'il est insupportable d'admettre et qui pour cette raison fut laissée dans l'ombre. [...] Mais à la lumière de sa résurrection, on doit dire avec Paul que Jésus, par son abandon de Dieu, a apporté Dieu aux abandonnés de Dieu³³⁷ ». Dans ce mystère d'abandon, la Trinité révèle la profondeur de son amour aux croyants et les invite à l'expérience de la communion avec le Crucifié abandonné, à la compassion avec ceux qui sont abandonnés, à travailler à la « [...] réconciliation du monde par la solidarité avec les souffrances du peuple et par la participation à la représentation du Christ dans l'Esprit³³⁸ » ; elle les appelle à être les témoins qui par leur vie associée à la passion du Christ, rendent visibles, dans l'Église, la vie du Christ et sa liberté.

1.5 Dieu crucifié comme modèle d'engagement de l'Église

Le message de libération par rapport à l'auto-justification, à l'auto-divinisation et au désir de puissance s'adresse à l'Église tout entière. Le Christ s'est montré solidaire des hommes perdus,

³³⁶ *Ibid.*, p.59.

³³⁷ J. MOLTSMANN. *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p.129.

³³⁸ *Ibid.*, p.132.

méprisés, rejetés, torturés, assassinés. En se livrant à la perdition, il a aidé l'homme perdu, crucifié à ses côtés, lui promettant une vie nouvelle. Telle est la mission qui est conférée à l'Église : être solidaire des hommes perdus, compatir à toutes les passions subies dans le monde. Dieu, en Jésus, a confondu la force par la faiblesse, il s'est fait partenaire des petits. Ces petits sont ceux qui, dans une société, suscitent un regard critique à l'égard des grands. Moltmann écrit : « De même que la glorification de celui qui a été déshonoré sur la croix, l'élection des méprisés dans le monde a pour conséquence le rejet de ceux qui se glorifient³³⁹ ». L'Église se doit d'être l'Église du peuple et non l'Église pour le peuple car le Christ, selon Clément de Rome cité par Moltmann « [...] appartient à ceux qui ont des sentiments humbles et non à ceux qui s'élèvent au-dessus du troupeau³⁴⁰ ». La mission lui est confiée de s'engager pour les hommes perdus et méprisés, peu importe leur origine et leur confession religieuse. Au sujet du rôle de l'Église, Moltmann écrit :

L'Église du Crucifié a été au commencement et est au fond toujours l'Église des humiliés et des offensés, des pauvres et des misérables, l'Église du peuple. Elle est d'autre part l'Église de ceux qui renversent les formes intérieures et extérieures de domination et d'oppression. [...] En tant que peuple du Messie crucifié, elle est l'Église de la libération pour tous les hommes, qu'ils soient juifs ou païens, grecs ou barbares, maîtres ou esclaves, hommes ou femmes, mais elle ne l'est pas pour chacun de la même manière³⁴¹.

L'Église engage son agir dans un monde qui comporte d'un côté des êtres inhumains et de l'autre des êtres déshumanisés. Aussi doit-elle s'ajuster à ceux et celles auprès desquels elle intervient.

Moltmann explique ainsi l'engagement de l'Église :

Elle doit donc parler d'une manière concrètement différenciée et agir d'une manière engagée. La libération des pauvres du cercle infernal de la pauvreté est autre que la libération des riches du cercle infernal de la richesse, bien que ces deux cercles infernaux dépendent l'un de l'autre. La justification des pécheurs sans Dieu et la justification des hommes religieux pécheurs sont différentes. [...] Pour les sauver tous, l'Église du Crucifié devra donc devenir unilatérale et prendre parti, conformément à la contradiction de la croix, dans les conflits sociaux politiques concrets dans lesquels elle se trouve et auxquels elle participe. Elle ne prendra pas parti pour les partis existants, mais interviendra de façon partielle au côté de l'humanité trahie et de la liberté opprimée³⁴².

³³⁹ *Ibid.*, p.127.

³⁴⁰ CLÉMENT de ROME, cité d'après H. de LUBAC in *Méditation sur l'Église*, 3^e édition, revue, Paris, 1954, 260 ss. 265., cité par J. MOLTSMANN in *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p.128.

³⁴¹ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.66.

³⁴² *Ibid.*

L'Église est appelée à se compromettre dans le combat contre les systèmes légaux inhumains. Moltmann écrit : « La naissance de l'Église à partir de la loi du Christ mène l'Église, si elle veut être logique avec elle-même, *au pied de la croix*, dans l'opposition aux systèmes régis par la loi (*Nomos*) et la fatalité (*Ananke*) ; et elle la livre aux attaques de ces systèmes, de leurs lois et de leurs dieux³⁴³ », tout comme ce fut le cas pour le Christ.

2. Libération psychologique, sociale et politique

2.1 Le cercle infernal des règles psychologiques, sociales et politiques

La libération touche, chez l'être humain, les domaines tant psychologique que politique. Selon Moltmann, il revient au théologien de scruter le champ des expériences humaines dans le but de rechercher une « [...] *herméneutique psychologique* de la parole de la croix, de l'esprit de liberté et de l'histoire de Dieu³⁴⁴ » ; il doit également élaborer une « *herméneutique politique* ». La première comme la seconde traduisent le « [...] langage théologique de la libération dans un domaine donné et dans une dimension donnée de la vie³⁴⁵ ». Et là encore la libération de l'être humain se réalise dans la communion au Crucifié.

Moltmann constate que l'être humain a constamment à situer sa liberté face à la Loi et que dans son effort pour concilier l'une et l'autre, il peut, à cause des contraintes qu'il doit subir, s'enliser et développer des pathologies nécessitant des thérapies. Cela se passe ainsi : le mal « [...] s'empare de la Loi, qui était faite pour combattre le mal et il enserme plus profondément dans le mal l'homme soumis à la Loi³⁴⁶ » ; en d'autres mots, pour se prévenir du péché, l'être humain se réfugie dans la Loi ignorant que le mal s'empare de la Loi pour le conduire à l'apathie et à la mort. Moltmann écrit : « Par peur du péché, il s'accroche à la Loi, mais il ne produit que des péchés plus nombreux et plus graves³⁴⁷ » et entre ainsi dans le cercle infernal du péché qui trouve des équivalences dans le cercle infernal de la pauvreté, de la violence, de la maladie mentale ou encore de la destruction de l'environnement. Il faut à l'être humain interrompre ce cercle infernal des règles, qu'elles soient

³⁴³ J. MOLTSMANN. *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p.122-123.

³⁴⁴ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.326.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p.327.

³⁴⁷ *Ibid.*

psychologiques, sociales ou politiques, à l'aide de la liberté de la foi qui se développe « [...] *en liberté dans l'expérience et dans l'action* [...] »³⁴⁸, liberté qui est foi en la Résurrection qui donne vie à ce qui était mort. Selon Moltmann, la prière qui dit : « [...] "... et délivre-nous du mal" est vécue et réalisée partout où a lieu la libération de tels cercles infernaux, partout où la volonté de vie est rétablie et où l'homme développe sa vie contre la rigidité mortelle de l'apathie³⁴⁹ ».

2.2 Libération psychologique

La liberté produit des effets dans différents domaines de la praxis humaine où la foi s'incarne et « [...] pénètre dans la pleine actualité des difficultés réelles de la vie³⁵⁰ ». Ces effets peuvent être traduits, selon Moltmann en langage théologique et donner prise à un discours chrétien original.

2.2.1 Le Dieu crucifié, la théologie et la psychanalyse

La théologie doit, pour Moltmann, tirer avantage de la critique que Freud fait de la religion et instaurer un dialogue avec la psychothérapie. Moltmann décrit trois chemins offerts au chrétien pour y arriver : a) le chrétien qui voit sa religion critiquée doit lui-même se placer en position de critique face à sa religion pour déceler les refoulements possibles, les superstitions et les stéréotypes ; b) le chrétien doit corriger les fausses images de Dieu et détruire les idoles créées à coup de préjugés et d'idéologies ou même engendrées par la tradition ; si, comme Moltmann l'écrit, « [...] [l]'évangile et la critique de la religion se rencontrent pour tuer le "Dieu" que l'homme met au monde³⁵¹ », de la même façon, l'être humain doit se libérer des refoulements et illusions psychiques ; c) le chrétien doit comprendre les règles psychiques qui conditionnent son inconscient et considérer la psychanalyse comme une voie possible de la découverte de sens.

Suite à ces considérations, Moltmann se demande comment la liberté et l'humanité peuvent se développer « [...] dans la situation du Dieu crucifié³⁵² ». En réponse, le théologien écrit : « [...] il faut faire apparaître *l'homo sympatheticus* dans le champ de force de la souffrance de Dieu et de la passion du Christ, là où les systèmes psychiques de régulation condamnent l'homme à une vie apathique³⁵³ ».

³⁴⁸ *Ibid.*, p.328.

³⁴⁹ *Ibid.*, p.329.

³⁵⁰ *Ibid.*, p.327.

³⁵¹ *Ibid.*, p.332.

³⁵² *Ibid.*, p.334.

³⁵³ *Ibid.*

L'être humain doit développer sa force libératrice face aux barrières psychiques que lui signale la psychanalyse et avec l'aide du Dieu crucifié s'affranchir de l'esclavage lié au refoulement, au complexe d'Oedipe et aux illusions.

2.2.2 Le Dieu crucifié comme libération du refoulement

Freud a démontré que les rituels psychiques jouent le même rôle que la religion pour libérer l'être humain du sentiment de culpabilité et de l'angoisse. Moltmann observe, de son côté, que culpabilité et angoisse peuvent être exacerbés et engendrer une névrose lorsque la religion favorise un processus de refoulement chez l'adulte dont la foi est restée prisonnière des représentations religieuses de son enfance. Il écrit : « Là où l'angoisse de culpabilité, quelles que soient ses causes est refoulée et où l'homme fuit dans le rituel et les idoles pour soulager sa souffrance, il débouche dans l'apathie, l'insensibilité, la sclérose d'une vie obsédée par la répétition de gestes conventionnels³⁵⁴ ». L'être humain s'enferme alors dans ses mécanismes de défense et refoule sa douleur jusqu'à ne plus rien ressentir ; il devient indifférent à la tristesse et incapable d'amour pour les autres ; en voulant protéger sa vie, il la détruit et entre dans le cercle infernal de la mort psychique. Face à l'angoisse, souvent générée par des expériences infantiles traumatisantes, il utilise aussi la loi du refoulement en se réfugiant dans un monde imaginaire, en refusant les nouvelles expériences que lui offre la réalité, en espérant trouver l'absolu dans des valeurs relatives, des idoles, telles certains objets : « [...] faux-dieux de la patrie, de la classe, du profit, et de la société de consommation ou des passions anti-sociales³⁵⁵ », et certains rites auxquels il s'identifie. Incapable d'accepter la différence, il n'accorde son amour qu'à ceux qui lui sont semblables, amour qu'on peut qualifier de narcissique.

Cette angoisse ne concerne pas seulement l'individu mais aussi les religions elles-mêmes, comme Moltmann le décrit : « La religion de l'angoisse pénètre toutes les religions officielles que nous connaissons. Elle pénètre les idéologies et les institutions existantes³⁵⁶ ». Ces religions de l'angoisse se veulent toutes-puissantes et éternelles pour protéger l'homme impuissant et mortel et calmer ses angoisses.

Or le Dieu crucifié, qui a renoncé aux privilèges de l'idole et qui libère l'être humain de ses

³⁵⁴ *Ibid.*, p.337.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.338-339.

³⁵⁶ *Ibid.*, p.339.

idoles en le faisant participer à ses souffrances humaines et divines, et en l'ouvrant à l'amour, invite l'être humain à démasquer les projections qu'il fait sur lui dans le but de se protéger, à affronter ses peurs, à accepter sa condition et sa souffrance, et à s'ouvrir aux autres. Moltmann écrit :

Il brise le pouvoir du Surmoi que les hommes projettent sur lui pour se protéger eux-mêmes. En s'abaissant et en devenant chair, il refuse les lois de ce monde, mais il fait entrer les hommes souffrants et angoissés dans sa situation à lui. En devenant faible, impuissant, vulnérable et mortel, il libère les hommes de la recherche d'idoles puissantes et d'obsessions protectrices, il leur permet d'accepter leur humanité, leur liberté et leur condition mortelle. Dans la situation de Dieu humain, les structures fondées sur le refoulement deviennent inutiles. Les barrières de l'apathie tombent. L'homme peut s'ouvrir à la souffrance et à l'amour. Dans la participation à la souffrance de Dieu, il s'ouvre à qui est autre et nouveau. Les symboles qui lui montrent la situation du Dieu humain et crucifié lui donnent une protection qui le dispense de chercher à se défendre lui-même. Les barrières du refoulement ne sont pas abolies par le refus de la douleur, de la peur et de la faute. Ce ne serait là qu'un nouveau refoulement, et l'homme deviendrait encore plus apathique. Ces barrières sont abolies par la sympathie et par l'amour, par l'acceptation de ce qui paraissait inacceptable, donc par la capacité de souffrir et par la sensibilité. Nous entendons ici par souffrance la capacité d'être affecté par l'autre³⁵⁷.

C'est ainsi que le Dieu crucifié permet à l'être humain d'assumer pleinement, en toute liberté, sa condition mortelle et souffrante.

2.2.3 Le Dieu crucifié et la libération du complexe d'Oedipe

Selon Freud, dans le complexe d'Oedipe, le Père se présente comme un protecteur rassurant et aussi comme celui dont la puissance engendre l'angoisse et la rébellion du Surmoi. Pour sortir de la tutelle du père et accéder lui-même au statut de père, le fils doit tuer le père. Le père peut être comparé à l'animal totemique, tantôt sacré, tantôt sacrifié dans le but de s'approprier sa protection et sa force. La religion devient alors pour Freud, le moyen de calmer le sentiment de culpabilité engendré par le meurtre du père qui se perpétue de génération en génération dans l'histoire de l'humanité, éternisant fatalement le cycle du mal.

Dans le christianisme, Dieu apparaît comme le Père et le Christ est celui qui en sacrifiant sa propre vie expie pour la faute commise et libère l'être humain de sa culpabilité. Or pour Moltmann, le Christ ne meurt pas sur la croix pour expier mais pour prendre en lui toutes les souffrances humaines et libérer l'humain de son sentiment de culpabilité. Il écrit : « [...] la foi chrétienne doit

³⁵⁷ *Ibid.*, p.339-340.

d'abord purifier ses propres églises des idoles et des tabous, des idées d'autorité et de sacrifice expiatoire de la religion oedipienne, si elle veut développer la situation de liberté qui est la sienne dans le "pathos" de Dieu.³⁵⁸ ». La faute a été vaincue une fois pour toutes sur la Croix ; il n'y a donc plus de place pour l'expiation. L'Église doit supprimer « [...] les structures legalistes, autoritaires et contraignantes de la praxis chrétienne [...] »³⁵⁹. La croix de Jésus-Christ réfère à un Dieu Père qui n'a rien à voir avec le père du complexe oedipien. Dieu en s'abaissant, en souffrant et en mourant sur la croix prend en lui tous les conflits y compris ceux qui sont générés dans l'inconscient. Il libère ainsi l'être humain des faux-dieux. Moltmann écrit :

Des pères terrestres aussi bien que des fils terrestres, le Crucifié fait des fils de Dieu et leur donne communion à une liberté qui est au-delà du complexe oedipien. [...] Le conflit de la culpabilité et de l'angoisse, de la libération culpabilisante et de l'expiation nécessaire, de l'autorité et de sa négation est porté en Dieu même. Dieu se laisse abaisser et crucifier en son Fils pour supprimer l'oppression des oppresseurs et des opprimés et leur ouvrir la situation d'une humanité libre, ouverte. La connaissance et l'acceptation de la situation nouvelle de Dieu étend jusque dans l'inconscience la liberté par rapport aux dieux et aux anti-dieux qui engendrent le sentiment de culpabilité et le besoin de compensation. Certes, les pères et les parricides continuent de rêver en nous. Mais si l'on peut en rire, il n'est plus besoin de les refouler. Ils sont encore là, mais ils ont perdu leur puissance. On peut bien caractériser la liberté de la foi comme une nouvelle spontanéité du cœur. Mais elle ne se manifeste que lorsque la peur et la haine sont vaincus et que l'homme sort de sa situation oedipienne³⁶⁰.

C'est ainsi que la libération s'effectue dans le psychisme même inconscient de l'être humain.

2.2.4 Le Dieu crucifié et la libération de l'illusion

Le rêve est pour Freud un moyen de réaliser ses désirs. Il faut, selon lui, que l'être humain arrive à passer du rêve, où prend forme le plaisir, à la réalité où il a avantage à s'engager pour quitter l'infantilisme et devenir mature. Freud établit un parallèle entre les désirs infantiles et les désirs religieux qui s'expriment par le truchement des mythes et des utopies. Or les mythes naissent pour Freud de l'impuissance et de la détresse de l'être humain. À travers eux, l'être humain se réfugie encore une fois dans l'illusion et par son refus de la réalité sombre dans la névrose. Pour éviter ce piège, l'être humain dispose de deux solutions : soit croire en un autre monde et pratiquer la

³⁵⁸ *Ibid.*, p.344.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*, p.344-345.

révolution pour l'instaurer ici-bas, soit s'éduquer de telle sorte qu'il puisse mieux s'adapter à la réalité. Freud favorise cette dernière alternative en prônant la résignation courageuse, l'acceptation de la réalité telle qu'elle est avec ses conditions et ses limites. Ainsi se constitue le Moi et le principe de liberté.

Selon Moltmann, la foi doit, elle aussi, faire le ménage de ses désirs et de ses espérances, et discerner leur provenance surtout en matière de salut. Moltmann écrit :

Une espérance qui a pris corps dans une illusion n'est pas nécessairement en contradiction avec la réalité. Ce qui la caractérise, c'est seulement son enracinement dans les désirs de l'homme. La religion a effectivement à faire avec les désirs et les espérances humaines, élémentaires chaque fois qu'elle parle de salut. Elle a donc à faire avec ses désirs qui proviennent de la confiance fondamentale et de l'impuissance de l'enfant³⁶¹.

Pour Moltmann, les désirs et les espérances parviennent à mûrir avec le développement de l'être humain qui s'effectue dans un retour constant du présent au passé et du passé au présent, où l'un et l'autre s'enrichissent mutuellement. L'unification de la personne dépend de ce processus.

Pour Bloch, selon Moltmann : « Les désirs humains ne sont pas seulement produits par le sentiment d'impuissance, ils sont aussi tournés vers ce qui est nouveau³⁶² ». Il y a les rêves de nuit tournés vers le passé mais il y a aussi les rêves de jour, les yeux grands ouverts et curieux d'appréhender l'avenir. Moltmann appelle cependant à la prudence dans l'interprétation de ces rêves tantôt régressifs, tantôt progressifs car pour lui, en matière religieuse, les rêves régressifs, c'est-à-dire les souvenirs, ont pour fonction de préserver les espérances de l'humanité. De plus, l'identité présente de l'être humain dépend de son passé. Les désirs infantiles doivent s'ouvrir sur l'avenir et pour le chrétien, cela se fait en communion avec le Dieu crucifié, lieu où un retour vers le passé peut rendre lucide devant les situations vécues aujourd'hui et demain. Moltmann écrit : « Si l'homme se développe dans le "pathos" de Dieu pour pratiquer la sympathie, et si sympathie veut dire ouverture, l'homme peut dans la situation du Dieu crucifié, développer l'ouverture vers le passé³⁶³ ». Il n'est pas question, pour Moltmann, de renier l'enfance. Il est question, pour lui, d'assumer la réalité de la souffrance tant dans la vie personnelle que sociale.

Moltmann met le chrétien en garde contre tout ce qui pourrait lui faire oublier la croix et

³⁶¹ *Ibid.*, p.347.

³⁶² *Ibid.*, p.349.

³⁶³ *Ibid.*, p.350.

masquer ou refuser la souffrance, car la Croix fait surgir l'espérance dans toute réalité aussi pénible soit-elle. Il écrit : « L'espérance incarnée de la foi chrétienne doit faire attention à ce que ses symboles ne soient pas utilisés de telle façon qu'ils deviennent des idoles et des fétiches de la crainte de la souffrance et du refus de la croix³⁶⁴ ». Le fondement de l'espérance chrétienne se trouve dans la situation du Dieu crucifié, dans le « pathos » de Dieu aimant et souffrant. Et le symbole central de l'espérance chrétienne est la résurrection. Ce symbole, selon Moltmann, « [...] est expressément lié à l'assomption par Dieu de toute la réalité humaine, y compris la réalité déformée par le péché et condamnée à mort. Elle représente donc une espérance qui est inséparable du sens le plus aigu de la réalité³⁶⁵ ». C'est en puisant à même les forces de la passion de Dieu que le chrétien est appelé à assumer en toute liberté, dans l'amour, la réalité souffrante et la mort et à accéder ainsi à la maturité de ses désirs. Il ne s'agit pas pour lui de rejeter ses désirs mais de les rendre lucides et conscients pour discerner ceux qui sont dignes d'être réalisés.

Un moyen d'arriver à cette lucidité est la prière, lieu privilégié où le chrétien est conduit :

[...] à entrer dans la vie même de Dieu, à se souvenir de Lui, à penser avec Lui. L'ouverture de la prière est alors une ouverture dans l'histoire de Dieu pour l'avenir de Dieu. Avenir de Dieu qui dépend dans son histoire de cette ouverture car, théologiquement parlant, c'est le "gémissement de l'Esprit" qui appelle l'accomplissement et la consommation de la vie divine dans le monde qui est celui de l'orant³⁶⁶.

De cette manière l'être humain sort de son apathie, de son refus de la réalité et devient libre « [...] d'assumer la vie humaine dans la disponibilité à la souffrance et à l'amour³⁶⁷ ».

Pour Moltmann, l'être humain développe son humanité en rapport avec l'idée qu'il se fait de la divinité. La foi chrétienne doit être comprise par lui comme le « [...] développement d'une humanité capable de souffrir et d'aimer dans la situation de la passion de Dieu [...]»³⁶⁸ et qui, par son esprit rationnel critique, vise à « [...] libérer l'homme des dieux et des lois du refoulement, de l'égoïsme, du meurtre du père et de l'illusion³⁶⁹ ». Moltmann ajoute :

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*, p.351.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*, p.352.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

La symbolique chrétienne qui présente la situation de l'homme dans la passion de Dieu, qui garde sa mémoire vivante et son espérance ouverte, qui éveille sa capacité d'amour, cette symbolique peut, bien comprise, ne pas être un système de régulation superstitieux, dogmatique et pathologique. Elle ne libère pas une rationalité dominatrice et apathique, mais une raison capable de compassion³⁷⁰.

Moltmann se rallie à Augustin pour dire que l'amour est le fondement de la connaissance : « “Nous connaissons pour autant que nous aimons” [...] ³⁷¹ », et le chrétien, tout comme Dieu, est celui qui ne peut aimer sans souffrir.

2.3. Le Dieu crucifié et la libération politique

La souffrance déterminée par la société nous conduit, selon Moltmann, à une herméneutique politique qui lui correspond.

La mort du Crucifié a une raison politique : Jésus a été condamné à la crucifixion comme sédition et comme menace pour la paix sociale. Et Pilate, qui l'a condamné, était le représentant d'une religion politique. Cette situation a des conséquences pour l'Église d'aujourd'hui, même si l'État et l'Église ont un pouvoir séparé. Moltmann écrit :

Pour l'Église qui se réclame du Crucifié, l'alternative est actuellement dans le conflit constant avec les religions politiques et bourgeoises des sociétés dans lesquelles elle existe. [...] L'idolâtrie de la puissance, le fétichisme de l'argent et des marchandises et le messianisme politique sont aussi modernes qu'archaïques³⁷².

Et ces dangers guettent l'Église à l'intérieur même de ses structures. L'Église doit, selon Moltmann, par son existence et son mode de vie, travailler à la désagrégation du culte politique des idoles. Il écrit : « Elle poussera à la désacralisation de la puissance politique et à la démocratisation du pouvoir politique³⁷³ ». Face au fétichisme économique elle opposera une solidarité porteuse de liberté.

2.3.1 Présence de Dieu et religions politiques de la société

Moltmann pose les questions suivantes :

Que signifie la présence actuelle du Dieu crucifié dans les religions politiques de la société ? Sur quelles dimensions une société humaine doit-elle se développer dans l'espace libre créé par l'histoire de Dieu ? Quelles conséquences économiques, sociales

³⁷⁰ *Ibid.*, p.353.

³⁷¹ AUGUSTIN cité sans référence par J. MOLTSMANN in J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1999, p.353.

³⁷² J. MOLTSMANN. *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p.124.

³⁷³ *Ibid.*, p.125.

et politiques se dégagent de l'évangile du Fils de l'homme crucifié comme "séditieux" ?³⁷⁴

Pour Moltmann, la foi chrétienne doit s'incarner dans le concret des situations politiques :

[...] il faut entrer concrètement dans les problèmes religieux de la politique, tels que lois, contraintes et cercles infernaux qui économiquement et socialement entravent, oppressent ou rendent impossible la vie humaine et sa vitalité propre. [...] La liberté de la foi pousse donc à des actions libératrices, parce qu'elle-même fait prendre douloureusement conscience de la souffrance liée aux conditions d'exploitation, d'oppression, d'aliénation et d'absence de liberté³⁷⁵.

Et pour le théologien, c'est dans la situation du Dieu crucifié que les cercles infernaux peuvent être brisés, que l'être humain peut arriver à détruire les relations de puissances qui l'asservissent et à développer son humanité. L'être humain est appelé à coopérer, dans le dialogue et toujours avec un esprit critique quant aux buts et aux méthodes, avec d'autres mouvements de libération « [...] socialistes, démocratiques, humanitaires et antiracistes³⁷⁶ » qui unissent leurs efforts dans le combat de situations inhumaines. Les institutions et les langages théologiques doivent élaborer un contenu libérateur s'ils se targuent d'être chrétiens.

2.3.2 Deux modèles ecclésiaux d'engagement politique

Moltmann décrit deux modèles d'engagement politique de la foi chrétienne : le modèle du dégagement et le modèle de la correspondance.

Le premier modèle suppose une scission entre l'Église et l'État où l'Église agit de l'extérieur comme critique de l'État et libère l'esprit des superstitions ; où l'État, à l'aide de cette critique, élabore une raison politique plus raisonnable et plus réaliste. Le danger de ce modèle est d'aboutir à une séparation complète de l'Église et de l'État où la liberté prêchée et vécue en Église peut coexister avec un système politique oppressif sans pouvoir d'intervention sur celui-ci.

Le second modèle, quant à lui, présente également une distinction entre la foi et la politique mais tente, « [...] par des correspondances, des images et des reflets, de jeter un pont entre le domaine de la foi libre et de l'Église libérée et le domaine de la politique³⁷⁷ ». Du côté de la foi, c'est Dieu qui libère du péché et de la mort ; du côté de la politique, ce n'est que dans un rapport analogique que

³⁷⁴ J. MOLTSMANN. *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1999, p.355.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.356.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*, p.358.

la foi peut agir. Il existe donc une distinction, une différence qualitative, que Moltmann décrit comme une ressemblance, comme une continuité dans la discontinuité. Pour illustrer sa pensée, le théologien donne l'exemple suivant : « Le Royaume de Dieu peut être le socialisme, mais pour autant le socialisme n'est pas encore le Royaume de Dieu³⁷⁸ ». Il en est de même de la démocratie. La correspondance présente cependant un danger, celui de présenter un modèle hiérarchisé où l'Église est idéalisée et proposée comme exemple à suivre.

Au-delà des modèles, il faut, selon Moltmann, penser Dieu *dans* le monde, dans son histoire car : « L'histoire est le "sacrement" de l'éthique chrétienne, et non seulement son matériau³⁷⁹ ».

2.3.3 La théologie politique de la Croix

La dimension politique de la religion est, selon Moltmann, teintée d'intérêts politiques que l'Église doit examiner et purifier pour être vraiment libre. À travers l'histoire, la théologie politique (celle qui allie la divinité et la religion à la politique) a élaboré un système de croyances, de symboles et de rites propres à définir le culte à rendre à une divinité pour obtenir sa protection et établir l'unité et la paix sociale entre tous les membres de la société. Ce système comporte trois éléments applicables à toute religion politique (impérialisme, capitalisme, socialisme, etc.) et qui ne sont pas sans influencer la foi chrétienne : la religion, l'autorité et la tradition. Aussi l'Église doit-elle se montrer clairvoyante et exercer sans cesse un jugement critique pour démasquer et détruire les idoles de ce que Moltmann nomme « la religion du citoyen³⁸⁰ » ; pour rester toujours les yeux rivés sur le Dieu crucifié, celui qui fut jugé comme blasphémateur par rapport à la Loi, séditieux par rapport au pouvoir romain, et qui fut abandonné de Dieu ; pour être capable, à la suite de ce Dieu crucifié, de prendre parti pour ceux et celles qui sont victimes des pouvoirs dominants. L'Église à l'intérieur de ses propres cadres de fonctionnement doit sans cesse se remettre en question pour davantage se christianiser « [...] dans le sens de la liberté du Christ³⁸¹ », du Christ mort et ressuscité. Pour Moltmann, « [...] la gloire de Dieu ne brille pas sur les couronnes des puissants mais sur le visage du Crucifié³⁸² ». Il ajoute :

³⁷⁸ *Ibid.*, p.359.

³⁷⁹ *Ibid.*, p.361.

³⁸⁰ *Ibid.*, p.365.

³⁸¹ *Ibid.*, p.367.

³⁸² *Ibid.*, p.368.

Pour la théologie chrétienne il s'ensuit qu'elle doit prendre les devants dans les sociétés et les Églises contre les religions politiques. La théologie politique de la croix doit libérer l'État du culte politique des idoles et les hommes de l'aliénation et des tutelles. Elle doit ensuite s'efforcer de démythologiser l'État et la société. Elle doit préparer la voie à ce renversement de toutes les valeurs, dont témoigne l'exaltation du Crucifié, en sapant les rapports de domination politique³⁸³.

Elle doit encourager le peuple à sortir de son apathie et à participer au processus de décisions politiques. Moltmann écrit : « La souveraineté du Christ crucifié pour raison politique ne peut s'étendre que par la libération des formes de pouvoir qui maintiennent les hommes en tutelle et les rendent apathiques, et par l'évacuation des religions politiques qui les soutiennent³⁸⁴ ».

2.4 Le Dieu crucifié et la libération des cercles infernaux

Selon Moltmann, les cercles infernaux liés à la politique et à l'économie coupent les êtres humains de leur humanité et les conduisent vers la mort. Pour vivre des conditions de fraternité, l'être humain doit se libérer de cinq cercles infernaux qui interfèrent simultanément dans sa vie. Moltmann distingue les cercles infernaux de la pauvreté, de la violence, de l'aliénation raciste et culturelle, de la destruction de la nature par l'industrie, de l'absurdité et de la déréliction de Dieu. La déréliction de Dieu est pour Moltmann l'« [...] absence du sens avec ses conséquences, vie sclérosée et absurde³⁸⁵ ». Ce dernier cercle concerne donc le sens de la vie ; il conduit au désespoir et du désespoir à la violence ou à l'apathie, et enfin à la mort. Moltmann constate ceci : « Nous sommes en train de faire du monde un enfer, disent certains face à une situation sans issue³⁸⁶ ».

Moltmann propose des voies de libération pour chacun de ces cercles. Contre la pauvreté et pour la satisfaction des besoins matériels fondamentaux de l'être humain (santé, nourriture, vêtement et habitat), il voit une participation aux décisions économiques et un contrôle de la puissance économique par les producteurs, « [...] [l]e secours social aux économiquement faibles et l'aide au développement pour les peuples sous-développés [...]»³⁸⁷, la justice sociale aux pauvres, aux exploités, aux faibles. Et tout cela tient, pour Moltmann, dans un socialisme qui suppose : « [...] [la]

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, p.370.

³⁸⁵ *Ibid.*, p.377.

³⁸⁶ *Ibid.*, p.373.

³⁸⁷ *Ibid.*, p.374.

satisfaction des besoins matériels et [la] justice sociale dans une démocratie matérielle³⁸⁸ ».

À l'oppression et à la violence, Moltmann oppose la démocratie qu'il définit comme « [...] la dignité humaine dans la prise en charge de la responsabilité politique³⁸⁹ », prise en charge qui s'actualise dans « [...] la participation à l'exercice économique et politique du pouvoir ainsi que son contrôle³⁹⁰ », dans la participation aux prises de décision, et cela vaut pour chaque individu. La démocratie s'applique autant à l'intérieur d'un État que dans les relations entre différents États ; elle est aidée, dans sa marche vers la libération, par la *Déclaration universelle des Droits de l'homme*.

Contre l'aliénation raciste et culturelle, Moltmann propose la reconnaissance de l'autre et la vie en communion avec lui qui permettent à l'être humain d'acquérir le respect de lui-même et la confiance en lui-même et dans les autres. Ici, identité et intégration vont de pair et n'ont rien à voir avec l'uniformisation. Moltmann écrit :

L'émancipation humaine de l'homme par rapport à sa propre aliénation et par rapport aux aliénations qui lui viennent des autres devient possible, lorsque des hommes de caractère différent se rencontrent, sans peur, sans orgueil et sans sentiment de culpabilité refoulée, tiennent leurs différences pour fécondes et les font voir positivement. Aussi longtemps qu'émancipation signifie personnalisation dans la socialisation et découverte de l'identité dans la reconnaissance des autres, l'émancipation est le symbole de la libération du cercle infernal de l'aliénation³⁹¹.

Contre la destruction de la nature par l'industrie, Moltmann prône la paix avec la nature qui se traduit par le respect des lois de la nature, une exploitation à dimension humaine qui s'allie à une coopération avec la nature. Moltmann écrit : « La relation du travailleur avec la nature n'est pas la relation du maître et de l'esclave, mais une relation de communication, de concertation et d'égards. La nature n'est pas objet mais milieu de l'homme, elle a donc son équilibre et ses droits propres³⁹² ». Moltmann parle d'une relation « sympathique », d'un partenariat avec la nature qui génère une qualité de vie.

La libération des quatre cercles infernaux précédents apporte un remède au cinquième cercle en réhabilitant le sens de la vie dans tous les événements et dans toutes les conditions ; une présence du

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*, p.375.

³⁹⁰ *Ibid.*, p.375.

³⁹¹ *Ibid.*, p.376.

³⁹² *Ibid.*

sens que Moltmann décrit comme suit : « [...] la présence et l'inhabitation de Dieu dans une nouvelle création. Si en elle, "Dieu est tout en tous", l'homme et la nature participent alors à la plénitude de sens et des possibilités de Dieu³⁹³ ». Sont par conséquent exigés de l'être humain : la lutte pour la vie, le courage d'être et l'espérance, le courage de faire et la patience. L'enfer a été vaincu dans la croix. Il reste à l'être humain la tâche de combattre pour donner sens à la vie et déjouer la mort.

La libération concerne donc non pas l'un ou l'autre cercle infernal mais l'ensemble des cercles infernaux. Et Dieu s'identifie à chacun de ces moyens de libération que Moltmann considère comme des symboles parce qu'ils ont une efficacité réelle et qu'ils « [...] invitent à penser en même temps plus loin³⁹⁴ ». La réalité est un sacrement parce qu'elle est porteuse de la présence de Dieu, parce qu'elle matérialise concrètement Dieu, parce qu'elle permet son incarnation. La présence de Dieu est pour Moltmann « [...] comme l'histoire de la Shekhina cheminant dans la poussière ; [...] comme histoire de l'Esprit qui vient sur toute chair³⁹⁵ ». De plus, les présences de Dieu reconnues dans les diverses libérations des cercles infernaux doivent être pensées dans le processus de l'histoire trinitaire de Dieu et de la réalisation de son Royaume.

3. Appréciation d'autres théologiens

Goudineau et Souletie (dans *Jürgen Moltmann*) constatent que la pensée de Moltmann est ouverte sur le monde. En effet, celui-ci pense Dieu dans l'histoire des hommes et pour lui la théorie doit déboucher sur la pratique.

Goudineau estime que les relations empreintes d'amour des trois personnes de la Trinité entre elles servent, chez Moltmann, de paradigmes à toutes les autres relations : « [...] celles de l'homme à Dieu, à son prochain, celles régissant la vie sociale, celles de la communauté humaine avec l'ensemble de la création³⁹⁶ ». La théologie de Moltmann trouve des applications tant au niveau ecclésial (rapport fraternel exempt de domination) que politique (absence de privilèges et de servitudes) et social (rapport individu-communauté).

Souletie écrit à propos des pratiques chrétiennes issues de la théologie de la Croix de

³⁹³ *Ibid.*, p.377.

³⁹⁴ *Ibid.*, p.380.

³⁹⁵ *Ibid.*, p.381.

³⁹⁶ H. GOUDINEAU, J.-L. SOULETIE. *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p.82.

Moltmann :

La kénose du Christ, sa condition d'homme bafoué et défiguré, oriente le regard vers tous ceux qui ont perdu toute apparence humaine. Le Serviteur souffrant ne désigne pas l'homme "anthropologiquement correct" mais tout homme jusqu'en celui dont la dignité n'est plus reconnaissable, *homo absconditus*. Même lorsqu'autrui a l'apparence d'un fardeau, il faut - précisément ici - discerner l'humanité crucifiée. L'éthique qui renvoie au prochain est l'éthique du Crucifié³⁹⁷.

La pratique issue de la christologie du Crucifié concerne aussi les domaines politique et sacramentel. Au sujet de l'éthique politique, Souletie écrit : « Le Messie crucifié, dont la communauté fait mémoire, est celui qui donne le courage d'une liberté politique pour transformer les structures d'injustice en chemin de vie et de paix³⁹⁸ ». Ces structures sont celles où se vivent des rejets et des abandons et qui, pour Moltmann, sont représentées dans le sacrement de l'eucharistie à travers la commémoration de l'expérience d'abandon de Jésus-Christ par Dieu et par les hommes.

Jea Eun Oh, dans *The suffering God in the theologies of Choan-Seng song and Jürgen Moltmann*³⁹⁹, partage aussi cet avis que la théologie de la Croix de Moltmann révèle le Dieu souffrant et que la non-reconnaissance de cette révélation entraîne une double crise : celle de l'identité chrétienne et celle de la crédibilité de la foi. Sur la croix, Dieu s'identifie aux sans-Dieu, c'est-à-dire, aux abandonnés de Dieu. Oh est également d'avis que chez Moltmann, la théologie doit déboucher sur la praxis. De plus, la théologie doit aller plus loin que de voir dans la crucifixion du Christ l'unique salut personnel et découvrir que si la croix apporte un changement dans la vie de l'individu, elle doit aussi apporter un changement dans les conditions de vie de la société en général.

³⁹⁷ *Ibid.* p.151.

³⁹⁸ *Ibid.*, p.153.

³⁹⁹ J.E.OH. *The suffering God in the theologies of Choan-Seng song and Jürgen Moltmann*, Thèse de doctorat en théologie, Collège Emmanuel et Université de Toronto, 1999, page 73.

En résumé :

Le Christ qui s'abaisse, qui est condamné comme blasphémateur et séditieux et qui meurt sur la croix abandonné de tous, invite le chrétien, l'Église et sa théologie, à s'identifier à lui, à le suivre dans une démarche d'humilité, de lucidité et d'amour, de détachement de soi et de souci des autres qui les libérera de toute servitude ; il les invite à s'engager dans le combat contre toute forme d'oppression et à témoigner dans leur compassion pour les malheureux de l'amour incommensurable de Dieu qui prend en lui toute souffrance et qui ouvre à tous un avenir rempli d'espérance.

Regarder la réalité en face et accepter la souffrance n'est pas chose facile, pas plus que de voir dans toute leur ampleur la souffrance et la mort du Christ en croix. Moltmann met le chrétien et l'Église en garde contre toute négation de la réalité, tout repli sécuritaire sur soi qui entraîne indubitablement une sclérose dont le fondamentalisme, le dogmatisme et le conservatisme sont l'expression. À la place, il propose une ouverture d'esprit, une insertion dans la réalité pour la transformer dans le sens d'une libération tant pour la personne humaine elle-même que pour la société et ses structures.

Cette libération suppose une perte d'identité c'est-à-dire un abandon, un détachement, face aux institutions, aux traditions et à tout ce qui sécurise pour laisser place à une identification à ce qui est différent, voire même contradictoire, dans le but d'accéder à une nouvelle identité, à un nouveau soi. Cette nouvelle identité n'a rien à voir avec une uniformisation mais suppose une lucidité qui rende le chrétien et l'Église conscients de leurs différences afin d'assumer pleinement ce qu'ils sont et de se mettre au service des autres ; afin d'être des témoins du Dieu crucifié et de promouvoir les valeurs évangéliques. En ce sens, l'identité devient une non-identité avec les prétentions et intérêts de la société contraires à ces valeurs. Évangéliser va de pair avec la tâche de rendre humain ce qui est inhumain à travers le combat contre tout despotisme, à travers le partage de la souffrance, à travers le cri poussé vers Dieu dans les situations où il est impossible de changer quoi que ce soit. Le chrétien doit faire preuve en tout temps d'un esprit critique face à lui-même, à son Église et aux autres, et il doit agir.

Face à la Loi, le chrétien et l'Église sont appelés à lutter contre les systèmes légaux injustes, à aimer, pardonner, aimer ses ennemis, à l'exemple du Dieu crucifié. Par rapport aux dieux que se crée la société, il leur incombe de faire preuve de lucidité pour reconnaître et dénoncer ces dieux, pour

se détacher eux-mêmes de toute forme de pouvoir qui soit opprimant pour les autres, de tout désir illusoire de divinisation. En communion avec Jésus crucifié et abandonné, qui a montré comment la grandeur et la puissance de l'amour de Dieu se manifestent dans la faiblesse et l'impuissance, ils doivent se faire humbles, compatissants, solidaires de tous les abandonnés, malheureux, perdus, afin de susciter en eux, par leur témoignage, une lueur d'espoir.

Toujours en communion avec le Crucifié, l'être humain est appelé à se libérer des aliénations psychologiques qui l'enferment dans un carcan d'apathie et de mort. Contre le refoulement dû à l'angoisse ou au sentiment de culpabilité, Moltmann propose de jeter un regard lucide et sans peur sur la réalité incluant la religion de l'angoisse qui s'insinue dans les religions officielles, une acceptation de la souffrance et une ouverture à l'amour. Contre les problèmes conscients ou inconscients générés par le complexe d'Oedipe, Moltmann opte pour une relation confiante au Père qui s'est abaissé et dont le Fils a, sur la croix, vaincu la faute une fois pour toutes et libéré par le fait même l'être humain de toute culpabilité et de toute angoisse. De plus, il invite l'Église à se départir de son autoritarisme et de ses structures legalistes contraignantes. Enfin Moltmann exhorte le chrétien à sortir du monde des illusions, des mythes et des utopies qu'il s'est créé pour ne pas souffrir, à choisir parmi ses désirs et ses rêves d'enfance ceux auxquels il vaille la peine de donner suite dans un avenir ouvert par le Crucifié ressuscité.

Pour Moltmann, Dieu doit être pensé comme présent dans le monde. Pour cette raison il incombe à l'être humain de donner sens à l'histoire humaine en l'inscrivant dans l'histoire trinitaire ; de faire advenir le Royaume de Dieu en oeuvrant à la libération des cercles infernaux liés à la politique et à l'économie. Contre la pauvreté, la violence et l'oppression, Moltmann propose une participation aux prises de décisions économiques et politiques, l'établissement d'un régime démocratique tant à l'intérieur de l'État qu'entre les États, un contrôle de la puissance économique des producteurs et un respect de la *Déclaration universelle des Droits de l'homme*. À l'aliénation raciste et culturelle, il oppose le respect et la reconnaissance de l'autre, la communion avec lui. Pour contrer la destruction de la nature par l'industrie, il invite à une coopération plus grande avec la nature, à une exploitation plus contrôlée. Toutes ces actions ou attitudes ont pour conséquence de libérer l'être humain et de donner du sens à sa vie.

Vu sous la loupe d'autres théologiens, Moltmann apparaît comme celui pour qui la théorie doit

nécessairement déboucher sur une praxis, sur des applications aux niveaux individuel, ecclésial, politique, économique et social. La théologie du Dieu crucifié s'inscrit ainsi dans une anthropologie qui lui fait analogiquement pendant.

À la suite de Moltmann, et en communion avec le Dieu crucifié, il nous reste maintenant à déterminer, aujourd'hui, quels gestes concrets nous pouvons poser pour faire régner une plus grande justice dans nos sociétés, freiner l'accroissement de la pauvreté, désamorcer les conflits de pouvoir et contrer leurs conséquences désastreuses ; pour mettre fin à la violence qui fait chaque jour des milliers de victimes à travers le monde ; pour promouvoir les valeurs de l'amour contre les aliénations dues au despotisme, au matérialisme, à l'égoïsme et à l'individualisme ; pour que toute initiative humaine se fasse dans le respect de l'environnement ; pour que plus de gens abandonnés, perdus, désespérés trouvent un sens à leur vie à travers l'acceptation et le dépassement des souffrances qui les accablent ; pour garder intacte en nous l'espérance que, grâce à l'amour du Dieu crucifié, une création nouvelle peut naître de nos initiatives si petites soient-elles.

CONCLUSION

Au début de ce mémoire nous nous posions des questions sur la relation de Dieu à la souffrance humaine. Nous nous demandions aussi comment il est possible de parler ou de témoigner de Dieu devant des personnes qui souffrent. Notre problématique était de découvrir le vrai visage du Dieu des chrétiens, la manière dont ce Dieu manifeste son amour au coeur de la misère humaine et comment il peut susciter espoir et consolation dans la souffrance. Nous avons alors porté notre attention sur le Dieu kénotique et souffrant que nous présente la théologie de la Croix de Moltmann, dans l'espoir de découvrir une vision de Dieu qui le rende crédible et qui réponde à nos questions. Après avoir scruté la pensée de Moltmann dans *Le Dieu crucifié*, livre qui a servi de base à notre recherche, nous avons parcouru quelques chapitres pertinents de *Jésus Messie de Dieu, L'Église dans la force de l'Esprit et Trinité et Royaume de Dieu*, ainsi que des articles écrits par Moltmann. Nous avons cherché à comprendre sa pensée, à la confirmer ou à l'infirmier et même à la compléter à l'aide des textes de ses commentateurs. Nous avons aussi eu recours à des écrits d'exégètes, de théologiens et de philosophes susceptibles de nous éclairer sur la notion de la kénose et de la souffrance de Dieu ainsi que sur l'origine même du mot « kénose » dans la tradition chrétienne.

Cela nous a menée à l'hymne de l'épître aux Philippiens (*Ph* 2, 6-11) où pour la première fois dans la Tradition chrétienne, le mot « kénose », emprunté du grec, a été employé par Paul pour traduire l'humilité du Fils de Dieu qui par amour et par libre choix, lui de condition divine, s'est abaissé, s'est vidé, s'est anéanti lui-même pour prendre la condition humaine et l'assumer jusque dans la mort sur la croix, châtement qui, sous l'Empire romain, était réservé aux esclaves et aux rebelles.

Sensible au sort tragique réservé à Jésus-Christ et inspiré par Luther, Moltmann répond à la question du rapport entre Dieu et la souffrance en mettant la Croix au coeur de sa christologie et comme assise de la foi chrétienne. Avec Hegel et von Balthasar, il s'oriente vers la « mort de Dieu » comme lieu du salut et de la révélation. Avec Barth et von Balthasar il fait entrer la Croix au sein

de l'amour trinitaire. L'idée de Dieu qui, par amour, s'abaisse jusqu'à la mort sur la croix et souffre vient donner forme à ses intuitions les plus profondes.

Comme bien d'autres, Moltmann réfère à *Ph* 2, 6-11 comme point de départ de sa réflexion sur la kénose. Mais si pour lui, ce passage de l'*Épître aux Philippiens* demeure une référence incontournable, le cri de dérélition du Christ mourant sur la croix rapporté en *Marc* 15, 34 : « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? » emprunté au *Psaume* 22 s'impose comme la pierre d'assise de sa théologie de la Croix. Ces paroles auraient été rapportées par des témoins et Lorraine Caza, auteur d'une thèse de doctorat sur cette péricope, affirme qu'il est fort plausible que ces paroles aient été prononcées par Jésus, parce qu'elles devaient lui être familières, comme elles l'étaient pour tout bon Juif de son temps. Il reste indéniable que, selon les témoins, Jésus est mort dans l'angoisse la plus profonde, le désespoir et le sentiment d'être abandonné par Dieu son Père. Moltmann pousse encore plus loin sa réflexion et, prenant appui sur la parole de Paul dans *2 Co* 5, 19 qui dit : « Car c'était Dieu qui était dans le Christ », il atteste que la Trinité était présente à la Croix et que Jésus et son Père demeuraient intimement unis dans cet abandon, que la mort du Fils a été en quelque sorte une mort *en* Dieu. À partir de là, la kénose et la souffrance deviennent une affaire qui concerne également la Trinité.

Moltmann trouve en Hans Urs von Balthasar un allié de taille pour comprendre la kénose comme une réalité qui se vit en Dieu, à l'intérieur même de la Trinité ; pour affirmer que dans la Passion du Fils, se vit à la fois l'abandon et l'union au Père dans l'Esprit ; qu'en vertu de la *périchorèse* où se vit l'inhabitation réciproque de chacune des trois personnes dans l'amour, la kénose existe dans la Trinité de toute éternité, bien avant qu'elle ne se concrétise dans la relation des trois hypostases avec le monde créé, que la kénose de Jésus sur terre révèle ce qui se passe en Dieu. Enfin, la Trinité, selon les deux théologiens, est affectée par sa relation avec le monde et n'en sort pas indemne car la Trinité souffre de la souffrance liée à l'amour qu'elle porte à l'humanité.

Cette façon de penser Dieu remet radicalement en question le Dieu immuable et impassible de la métaphysique grecque, pensée adoptée par le théisme, et offre la possibilité pour l'athée de se réconcilier avec Dieu, puisque Dieu se laisse toucher par la souffrance humaine. De plus, elle éradique le problème suscité par la doctrine des deux natures qui n'attribue qu'à la nature humaine du Christ la capacité de s'abaisser, de souffrir et de mourir.

La kénose et la souffrance sont intratrinitaires et affectent les trois hypostases. La Croix constitue la base de la foi chrétienne au Dieu Trinité. À la Croix, le Fils accepte librement d'être livré, de souffrir et de mourir abandonné par son Père, le Père souffre de l'abandon du Fils, l'Esprit devient force de souffrir qui engendre la vie nouvelle. Dieu prend en lui, au sein de l'amour trinitaire, toutes les souffrances et toutes les morts humaines, tout mal et tout péché. La Trinité, selon Moltmann, est présente à la Croix pour faire place en elle autant à la victime qu'au bourreau, autant au croyant qu'à l'impie, et ceci dans le but que tous soient gratifiés d'une vie et d'une liberté nouvelles. Elle fait sienne la condition pécheresse, souffrante et mortelle en souffrant elle-même et en donnant, par l'Esprit, un souffle nouveau à toute cette misère. À travers la livraison du Fils, le Père devient Père de tous les êtres souffrants et le Fils devient leur frère.

Comment Dieu vu sous l'angle de l'immortalité, de l'immutabilité et de l'impassibilité peut-il être conciliable avec le Dieu de la Bible, inséré dans l'histoire humaine, souffrant et mourant sur la croix ? La kénose et la gloire de Jésus-Christ demeurent, selon Moltmann, totalement conciliables car le Fils rassemble en lui l'être infini de Dieu et la finitude de l'être humain.

Pour Moltmann, la kénose touche deux dimensions en Dieu : a) sa capacité de s'auto-limiter par sa toute-puissance pour laisser place à l'intérieur de lui à la Création et à une humanité libre (vision inspirée de la Kabbale juive) et donc à devenir dépendant de cette liberté octroyée ; b) sa volonté de prendre en lui, par amour, toutes les souffrances de sa Création et par conséquent de souffrir lui-même (problématique chère aux prophètes de l'Ancien Testament qui s'exprime dans la *Shekinah* et le *Pathos* de Dieu). Car, selon Moltmann, il est impossible à quelqu'un qui aime de ne pas souffrir. Dieu est amour et sa capacité de s'auto-limiter et de souffrir, liée à l'amour, existe en lui de toute éternité. Prendre en lui toute souffrance implique pour Dieu d'épouser la condition humaine, de s'abaisser, pour que l'humanité puisse exister en lui. Paradoxalement, le Dieu tout-puissant se fait reconnaître en vérité dans son impuissance et sa faiblesse, dans son dépouillement et son humilité. C'est ainsi qu'il se met en relation avec la souffrance humaine et manifeste sa présence à Auschwitz.

Pour expliquer comment cette puissance d'amour se déploie, Moltmann, à l'aide de la méthode dialectique de Hegel, met en lien l'histoire et l'eschatologie, la Crucifixion et la Résurrection, l'une permettant de mieux comprendre l'autre.

Du côté de l'histoire, Moltmann décrit la kénose de Dieu comme suit :

- Dieu s'incarne en Jésus et s'abaisse pour faire sienne la condition humaine et même la condition d'esclave.
- Le Jésus historique meurt sur une croix, condamné par la Loi qu'il est venu parfaire, comme blasphémateur, parce qu'à travers son enseignement et les gestes qu'il pose, il annonce que l'amour de Dieu qui est grâce transcende la Loi et rend libre. En cela il se fait solidaire des pauvres, des petits, des malheureux, des malades, des exclus qu'il a côtoyés durant tout son ministère.
- Le Jésus historique subit le châtement réservé aux esclaves, parce qu'il est jugé séditieux par le pouvoir romain. Dans son impuissance, il se fait solidaire de ceux qui sont persécutés, privés de leurs droits, condamnés injustement, torturés, assassinés ; il se fait solidaire de la souffrance des peuples opprimés.
- Le Jésus historique meurt abandonné de Dieu, privé de la relation intime qu'il a toujours eu avec lui. En cela, il se fait solidaire de tous les abandons vécus par la création entière, de tous les humains qui se sentent loin de Dieu, abandonnés par lui et qui souffrent de son absence.

Du côté de l'eschatologie, Jésus qui a souffert et est mort sur la croix, est ressuscité par Dieu. Dieu ne ressuscite pas Jésus pour le récompenser d'avoir accompli son devoir ; cette idée de mérites rétribués nous ramènerait aux limites étroites de la Loi. Dieu ressuscite celui qui a donné sa vie, qui a été condamné injustement et à travers lequel il a lui-même été crucifié et a souffert et cela dans le but, par sa mort, de faire entrer son règne dans le présent. Derrière la Croix, il y a l'amour de Dieu qui se donne, qui se dépouille, qui assume en lui la souffrance et la mort pour que l'être humain soit libéré de la mort et vive. Derrière la Résurrection il y a l'amour de Dieu vainqueur de la mort et créateur de la vie.

Le Crucifié et le Ressuscité sont une seule et même personne. Jésus ressuscité devient alors l'espoir pour tous les humains que leur souffrance a une fin, que la mort est vaincue, que Dieu a le pouvoir de transformer toute souffrance et toute mort en vie nouvelle et qu'eux aussi ressusciteront un jour. Ainsi donc, à travers toutes les souffrances et toutes les morts, le Royaume de Dieu est déjà en marche ici-bas.

Dieu n'a rien ici d'un justicier cruel. L'être humain n'a pas à craindre le jugement dernier. En prenant en lui tous les péchés, toutes les souffrances, toutes les morts, et en les gratifiant d'une vie nouvelle, Dieu sauve l'être humain, le libère de sa souffrance et de sa culpabilité. L'histoire du salut

du monde et de la souffrance se vit à l'intérieur de l'histoire trinitaire. La Trinité immanente est la Trinité économique.

Dans la théologie de la Croix, Dieu, dans son abaissement, libère l'être humain. Moltmann comprend cette libération de la façon suivante :

- Celui qui voit Dieu dans le Crucifié condamné par la Loi et qui croit, devient libre par rapport à l'intérêt qu'il porte à la Loi dans le but de se justifier lui-même. Le salut apparaît non dans la conformité de ses oeuvres avec la Loi mais dans la grâce que Dieu lui fait.
- Celui qui voit Dieu dans le Crucifié impuissant et qui croit, devient libre par rapport à sa propre volonté de puissance et domination sur les autres.
- Celui qui voit Dieu dans le Crucifié abandonné, souffrant et mourant, devient libre par rapport à l'intérêt qu'il porte à une illusoire divinisation de lui-même dont la connaissance de l'ordre du cosmos pourrait lui révéler la recette.

La kénose de Dieu a des conséquences pour l'anthropologie. Dieu qui s'abaisse dans le Christ invite l'être humain à suivre la voie de l'humilité pour sortir de son inhumanité et pouvoir assumer pleinement la condition qui est la sienne. Pour être libéré, l'être humain ne doit pas masquer la souffrance de Dieu sur la croix, ni nier la sienne. Au contraire il doit accepter sa condition souffrante et s'ouvrir aux autres. Le Crucifié l'appelle à confondre la force par la faiblesse, comme il l'a fait lui-même.

Pour ce faire, l'être humain doit se reconnaître impie, petit ou malheureux afin de se faire solidaire des autres qui le sont ; il doit sortir de son égocentrisme pour donner sa vie et aimer dans le respect de l'autre. À l'exemple du Crucifié, il doit accepter de mourir pour se laisser transformer et mieux renaître. Cela exige de lui la perte momentanée de ses repères sécuritaires et l'identification au Christ mort et ressuscité ainsi qu'aux personnes les plus malheureuses de la société. Le Crucifié incite l'être humain, comme il incite le chrétien et l'Église tout entière, à se faire solidaire de la misère humaine autant celle de l'opprimé que de l'opresseur, à souffrir des souffrances de la société et à s'engager, dans les limites du possible, à les combattre. Il l'invite à dénoncer les systèmes injustes, la pauvreté, l'oppression et la violence, l'aliénation raciste et culturelle, la destruction de la nature et pour ce faire, à s'impliquer dans les prises de décisions tant sociales, économiques que politiques.

La communion avec le Crucifié permet à l'être humain de porter un regard lucide et critique sur les aliénations dont il peut être victime et qui le paralysent : aliénation par rapport aux règles et aux rites religieux ou sociaux où il trouve une fausse sécurité ; aliénation due aux superstitions, aux stéréotypes et aux fausses images de Dieu engendrées par les idéologies religieuses, politiques et sociales ; aliénations relatives à la culpabilité et à l'angoisse créées souvent à l'intérieur des religions elles-mêmes, qui tuent la capacité d'aimer et rendent apathique ; aliénations dues à la peur qui produisent les refoulements et qui entraînent comme conséquences les fuites dans l'imaginaire, les projections de toutes sortes et les illusions.

L'enfer a été vaincu dans la Croix, mais il reste à l'être humain de combattre pour déjouer la mort et donner sens à la vie.

Comment pouvons-nous éradiquer de notre imaginaire le Dieu que nous créons dans le cadre de nos besoins ? À cette question, Moltmann répond que c'est en regardant le Crucifié. Il n'y a rien en celui-ci qui puisse correspondre aux aspirations humaines égocentriques, aucune ambition qu'un esprit humain puisse construire et réaliser. Sa mort injuste nous conduit directement dans le cœur de Dieu où l'amour se donne sans limite.

Prospectives

Tout au long de ces pages nous avons effleuré des sujets reliés à la kénose et à la souffrance du Dieu trinitaire que les limites de notre mémoire ne nous permettaient pas d'approfondir. Ces sujets pourraient donner lieu à des recherches subséquentes.

Ainsi en est-il de la kénose de Dieu dans la Création. Étant donné la préoccupation actuelle pour l'environnement, question qui touche également Moltmann, il serait intéressant de voir comment le théologien relie le Dieu kénotique à la Création et quels sont les enseignements à retirer pour l'être humain dans sa relation avec la nature.

Certains pourraient être tentés d'associer le Dieu kénotique de Moltmann, se laissant affecter par sa Création, aux idées mises de l'avant par la théologie du *process*. Une comparaison entre ces deux théologies pourrait mettre en lumière ce qui les rapproche et ce qui les éloigne dans leur perception de Dieu.

Jürgen Moltmann se présente non seulement comme un intellectuel mais aussi comme un être

engagé tant au niveau ecclésial, social que politique. Un parallèle pourrait être établi entre l'enseignement du théologien sur la kénose et la souffrance de Dieu, et ses multiples engagements afin de faire ressortir en quels lieux et comment s'applique concrètement dans son quotidien une praxis inspirée de sa théologie de la Croix.

Moltmann s'est fortement inspiré de la pensée de Hans Urs von Balthasar. La Croix, la Trinité et la kénose sont des thèmes chers à ces deux théologiens. En quoi leur pensée sur ces thèmes se ressemble-elle, en quoi diffère-elle et qu'est-ce qui fait l'originalité de chacune ? Cette recherche comparative permettrait de mettre en lumière le visage de Dieu que ces deux théologiens ont proposé aux croyants du XX^e siècle.

Une autre piste de recherche s'offre à nous dans le parallèle à établir entre la mystique de Maurice Zundel sur l'humilité de Dieu et la théologie de la Croix de Jürgen Moltmann. Cette recherche pourrait comprendre une tierce personne : Hans Urs von Balthasar.

La pensée de Moltmann présente des affinités avec la théologie orthodoxe. Une étude comparative pourrait là aussi nous apprendre beaucoup sur le rapport entre l'Orient et l'Occident concernant la kénose trinitaire.

Masao Abe, dont nous avons lu quelques extraits, démontre une connaissance étonnamment profonde du christianisme et en particulier de la kénose du Dieu de Jésus-Christ. La comparaison qu'il établit avec le Sunyata ouvre la porte à des échanges avec les religions orientales. Une investigation de ce côté pourrait s'avérer instructive et enrichissante.

Moltmann a trouvé dans la Bible des assises pour l'élaboration de sa théologie de la Croix. Il a été brièvement question, au cours de ce mémoire, du Serviteur souffrant décrit par le prophète Isaïe et de la *Shekinah*. Dans un premier temps, une recherche de tous les passages du Nouveau Testament touchant de près ou de loin à la kénose de Dieu apporterait un complément d'information à l'étude de la kénose chez Moltmann. Dans un deuxième temps, une étude comparative portant sur l'abaissement de Dieu dans les deux Testaments pourrait enrichir substantiellement notre pensée sur la kénose de Dieu.

Mais plus encore que les sujets précédents, une recherche pourrait compléter avantageusement notre mémoire : elle consisterait à cibler des organismes et des personnes qui se donnent corps et âme à des causes humanitaires au Québec ou ailleurs dans le monde, et de voir comment ces organismes

et ces personnes, souvent à travers la force que leur confère leur souffrance personnelle ou le côtoiement de celle des autres, témoignent de l'immanence du Dieu kénotique, de la présence du théologal dans le concret de la vie quotidienne, et actualisent, dans des gestes concrets, l'amour du prochain, le don total de soi dans l'esprit même de la Trinité kénotique et souffrante.

À la fin de ce mémoire, nous prenons conscience que notre travail de recherche n'est que l'ébauche d'une démarche d'exploration et d'approfondissement ouvrant sur plusieurs fronts, que le sujet de la kénose est loin d'être épuisé et qu'il demeure toujours pertinent pour une quête de Dieu touchant les aspects tant théologique, philosophique que spirituel en ce début du XXI^e siècle. Mieux connaître Dieu n'élimine pas la souffrance dans le monde, mais ce que nous avons appris de lui le rend plus proche de notre réalité ; son amour inconditionnel et la vulnérabilité qui en découle, nous déconcerte autant qu'elle nous touche.

Le travail à la fois intuitif et scientifique d'approfondissement de la foi effectué par le théologien Jürgen Moltmann dans sa théologie de la Croix nous rend sensible à une réalité pleine d'espérance : Dieu, à travers le temps, selon les circonstances et les questionnements humains, dans le concret de la vie quotidienne continue de se révéler à ceux et celles qui le cherchent. Dieu nous aime et son amour en nous est créateur de vie nouvelle.

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources primaires :

MOLTMANN, Jürgen. *Le Dieu crucifié, La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Coll. Cogitatio fidei n° 80, traduction de B. Fraigneau-Julien, Paris, Cerf, (1^{ère} édition : 1974) 1999³, 387 p.

MOLTMANN, Jürgen. Chapitre IV, « Les souffrances apocalyptiques du Christ » ; Chapitre V, « La résurrection eschatologique du Christ » in *Jésus, le Messie de Dieu*, Coll. Cogitatio fidei no171, Traduction de J. Hoffmann, Paris, Cerf, (1^{ère} édition : 1989) 1993, p.217-374.

MOLTMANN, Jürgen. *L'Église dans la force de l'Esprit, Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, Coll. Cogitatio fidei no102, Traduction de R. Givord, Paris, Cerf, (1^{ère} édition : 1975) 1980, 469 p.

MOLTMANN, Jürgen. Chapitre III « Expérience trinitaire de l'esprit » in *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale* suivi de « Mon itinéraire théologique », Coll. Cogitatio Fidei no212, Traduction de J. Hoffmann, Paris, Cerf, (1^{ère} édition : 1991) 1999, p.89-113.

MOLTMANN, Jürgen. Chapitre II « La passion de Dieu » ; Chapitre IV « Le monde de la Trinité » in *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, Coll. Cogitatio fidei no 123, Traduction de M. Kleiber, Paris, Cerf, (1^{ère} édition : 1980) 1984, p. 35-84 ; 127-164.

MOLTMANN, Jürgen. « God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World » in J. POLKINGHORNE et al. (dir). *The Work of Love, creation and kenosis*, Grand Rapids, Michigan /Cambridge, UK, Eerdmans/SPCK, 2001, p.137-151.

B. Sources secondaires :

a) Monographies

CAZA, Lorraine. *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?*, Recherches, Nouvelle série 24, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1989, p. 33-38 ; 55 ; 327-335 ; 337, 338.

GIBELLINI, Rosino. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Traduction de J. Mignon, Paris, Cerf, 1994, p.19-22, 25-32, 270-289.

GOUDINEAU, Hubert et SOULETIE, Jean-Louis. *Jürgen Moltmann*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, 252 p.

MAYEUR, Jean-Marie et al. (dir.). « Guerres et totalitarisme » in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tome XII, Paris, Desclée-Fayard, 1990, p.109-112.

RAHNER, Karl. *Mission et grâce 1. XX^e siècle, siècle de grâce ? Fondements d'une théologie pastorale pour notre temps*, Coll. « Siècle et Catholicisme », traduction de C. Muller, Paris, Mame, (1^{ère} édition : 1959), 1962, (5^e édition), 266 p.

SCHOLEM, Gershom. « La création à partir du néant et l'autocontraction de Dieu » in *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, coll. Patrimoines: Judaïsme, Traduction de M.-R. Hayon, Paris, Cerf, 1990, p.31-59.

SOULETIE, Jean-Louis. *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, Coll. Cogitatio fidei no 201, Paris, Cerf, 1997, 409 p.

VARILLON, François. *Un chrétien devant les grandes religions*, Paris/Montréal, Centurion/Novalis, 1995, 233 p.

b) Articles et essais

ABE, Masao, « Kenotic God and dynamic Sunyata » in *Emptying God*, New-York, Orbis, 1990, p. 3-65

ATTFIELD, David G., « Can God be crucified : a discussion of J. Moltmann. », in *Scottish Journal of Theology*, 30 no1, 1977, p.47-57.

BAUCKHAM, Richard J. « Jürgen Moltmann » in *Modern theologians*, Malden Ma, Oxford : Blackwell Publishing, 2005, p.147-162.

BAUCKHAM, Richard J. « In defence of The Crucified God », in *Power and weakness of God*, Edinburgh, Scotland : Rytherford House Books, 1990, p.93-118.

BLANCY, Alain, « “Le Dieu crucifié” de Jürgen Moltmann », in *Études théologiques et religieuses*, 50 no3, 1975, p.321-333.

BOSTOK, Gerald. « Origen's exegesis of the Kenosis hymn (Philippians 2 : 5-11), in *Origeniana sexta*, Louvain, Leuven Univ. Pr., Peeters, 1995, p.531-547.

COAKLEY, Sarah. « Does Kenosis Rest on a Mistake ? Three Kenotic Models in Patristic Exegesis », in C. S. EVANS et al. (dir.). *Exploring Kenotic Christology : The Self-Emptying of God*, New York, Oxford University Press, 2006, p.246-264.

DEPRAZ, Natalie. « Phénomène de la kénose : l'expérience de l'affaissement de soi » in *Théologie négative*, Milan, M. M. Olivetti éd., CEDAM, 2002, p. 243-253.

GILLMAN, Neil. « The dynamics of prophecy in the writings of Abraham Joshua Heschel » in G. GLAS et al. (eds.), *Hearing vision and Seeing Voices*, Chap. 5, Springer, 2007, p.41-51.

- HIGHFIELD, Ron, « Divine self-limitation in the theology of Jürgen Moltmann : A critical appraisal », in *Christian Scholar's Review*, Fall 2002, 32, 1, Humanities Module, p.49-71.
- HOLZER, Vincent. « Christologie de la figure (gestalt) et Christologie de la kénose chez Hans Urs Von Balthasar » in *Revue des Sciences religieuses*, 19, no 2, Strasbourg, 2005, p.249-278.
- JOWERS, Dennis W., « The Theology of the Cross as Theology of the Trinity : a critique of Jürgen Moltmann's staurocentric trinitarianism », in *Tyndale Bulletin*, 52 no 2, Cambridge, 2001, p.245-266.
- LAMARCHE, Paul. « L'hymne de l'épître aux Philippiens et la kénose du Christ » in *Homme devant Dieu : mélanges offerts à Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1964, p.147-158.
- MCWILLIAMS, Warren, « Divine Suffering in contemporary theology », *Scottish Journal of Theology*, 33 no 1, 1980, p.35-53.
- RICOEUR, Paul, « Le Dieu crucifié de Jürgen Moltmann » in *Christ, visage de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p.109-114.
- SCHWEITZER, Don, « Jürgen Moltmann's theology as a theology of the cross », in *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 24 no 1, 1995, p.95-107.
- SCHWEITZER, Don, « The consistency of Jürgen Moltmann's », in *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 22 no 2, 1993, p.197-208.
- SOULETIE, Jean-Louis, « Une christologie en perspective eschatologique : Jürgen Moltmann » *Irénikon*, 70 no1, 1997, p.41-63.
- THÉVENAZ, Jean-Pierre, « Passion de Dieu, passions humaines et sympathie des choses. Ethique et messianisme chez Jürgen Moltmann », in *Revue de théologie et de philosophie*, 119 no3, 1987, p.303-321.
- TILLIETTE, Xavier. « L'exinanition du Christ : théologies de la Kénose » in *Le Christ, visage de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p.48-60.

c) Thèse

- OH, Jea Eun, *The suffering God in the theologies of Choan-Seng Song and Jürgen Moltmann*, Doctorat, Emmanuel College and the University of Toronto, 1999, 243 p. Thèse obtenue sur <http://amicus.collections.canada.gc.ca> (le 8 septembre 2009).

d) Livres de références

Bible de Jérusalem, Paris/Montréal, Cerf/Mediaspaul, 1998.

BOUYER, L. *Dictionnaire théologique*, Tournai, Desclée, 1963, p.373-374.

Dictionnaire biblique, Paris, Desclée, 1964, p.642-643, 934.

Dictionnaire critique de théologie, Jean-Yves Lacoste, dir., Paris, PUF, 1998, p.630-633.

Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne, Paris, Bayard Ed./Centurion, 1998.

Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1950, p.2339-2349.

Le Petit Robert, Paris, Le Robert, 1990.

e) Ressources Internet

PDF « Notes on the translation and glossary Although Hegel's *Phänomenologie des Geistes* », p.viii, (page consultée le 7 octobre 2010),
www.web.mac.com/.../notes%20on%20the%20translation%20and%20small%20glossary.

SOULETIE, Jean-Louis. *L'itinéraire de Moltmann*, (page consultée le 4 octobre 2008),
<http://catho-theo.net/L-itineraire-de-Moltmann>.

SOULETIE, Jean-Louis. *Présentation des écrits de Moltmann*, (page consultée le 4 octobre 2008),
<http://www.catho-theo.net/Presentation-des-ecrits-de-Moltmann>.

SOULETIE, Jean-Louis. *Les traits caractéristiques de l'oeuvre de Moltmann*, (page consultée le 4 octobre 2008), <http://www.catho-theo.net/Les-traits-caracteristiques-de-l-oeuvre-de-Moltmann>.

SOULETIE, Jean-Louis. *Bibliographie de Moltmann*, (page consultée le 4 octobre 2008),
<http://www.catho-theo.net/Bibliographie-de-Moltmann>.